朱学勤文集

朱学勤

目录

“娘希匹”和“省军级”
——文革读书记

一九六六年夏天，我小学毕业，却碰上取消升学考试，枯坐在家，静待分配。当时也有一个消息曾激起小伙伴们的兴奋：郊县有一些质量上乘的学校，需动员一部分市区学生去住宿就读。分配到我们那里的是上海县的莘庄中学和川沙县的高桥中学。男生看中这一去向，是因为可以住宿，能远离父母束缚，有一种远走高飞的感觉。几个心野的同学特别向往高桥中学地处海边，于是相互约定，要到海滩去过一种崭新的生活。当时北方来的红卫兵刚刚到上海，他们搅动社会秩序，市面上出现一种越出常轨的激动气氛，只要在公共汽车上发表演说，或者朗诵传单，司乘人员就不向他们收钱售票。我们利用这一机会，在公共汽车上打快板、念传单，一路免费，既去了高桥，又去了莘庄。实地比较的结果，好象还是莘庄中学好，因为那个学校从外面看去很雄伟，有一个高高耸立的跳伞塔。到了文革第二年，这一消息却沉寂下来，再也不见提起。一九六七年夏天，新成立的市革委会教育组终于想起还有一届小学毕业生没有分配，于是就按街道划块，三下五除二，将几万名活蹦乱跳的小学生当成几万个没有生命的阿拉伯数字，很快就把它们切块完毕，一个个塞进了住家附近的中学。我的那些儿时伙伴就这样被强行拆散。以后当然还常见面，但渐行渐远，一次一次差距拉大，直到最后大家都觉得没劲，意兴阑珊，终于停止了来往。很多禀赋极好的伙伴，就被这种撵鸡撵鸭式的大呼隆分配耽误了。奇怪的是，那些资质较差的人，有幸进入一所好中学，不见得就能学好；而资质较好者被那些坏学校耽误，却很难逃过厄运，几乎是百发百中。

文革尽管乱，但是否重点中学，一进校门就能感觉得到。我后来养成一个令人讨厌的心理习惯，与老三届接触时，第一次交往总要情不自禁地揣度他的“中学门第”，而且分辨率还很高，能感觉得出三十年前是“区重点”还是“市重点”毕业的细微差别。这种痕迹潜藏在人的语言举止里，使人想起列宁的一句名言：四十岁以前的表情，归上帝负责，四十岁以后的表情，归自己负责。只是在这里，需把四十岁改成二十岁。只要有两个人站在你面前，让他们争论五分钟，多半就能听出，当初谁是市重点毕业，即使他目前下岗；另一个是从非重点毕业，即使他递着名片说：“北大毕业，专搞现外”。现外，现代外国哲学之简称，说快了会被误听成“现卖”，一种很深奥的时髦学问。

我的命运一贯中庸，那时被分配进一所区重点。文革中武斗比较激烈的学校通常是两类：一是没有高中的初级中学，因为文革前学习气氛就不好，又没有高中生引导，很快就由着那些孩子王胡闹。分配进这一类学校的人进门第一眼，能看见的就是那些穿着蓝色大翻领运动衫的“头头”，骑着抢来的自行车在操场上练车技。第二类是重点中学，有高中部，临近附近的机关大院，如果临近部队大院，则更为不幸。一九六四年强调阶级路线，那些学校降格录取了很多干部子弟，尤其是军干子弟。分配进这类学校的人进门第一眼，能看见的是：

现代八旗子弟穿的不是蓝色运动衫，而是洗得发白的黄军装，骑的不是自行车，而是摩托车，就在操场上狂奔。他们不说“摩托车”，而是说“电驴子”，当然也是抢来的。这些人在学校里挥着父辈的武装带耀武扬威，但内心还是有自卑。运动前多半成绩不佳，运动中也写不出有水平的大字报，知道学生中的大多数瞧不起他们，故而有很强的报复情绪。我就听说过这样一则真实故事：有一个军干子弟，女的，追求班上的小白脸团支书，但成绩太差，连入团都被拒绝。文革一起，这群小姊妹就把那个小白脸吊起来一顿暴打，白天批判他资产阶级思想，“不贯彻党的阶级路线”，晚上则倾筐倒箧，骂出来的全是她们从父母大院里听来的肺腑之言。那位军干小姐就这样指着资产阶级出身的“梁上君子”，厉声骂曰：“老娘就是不夹你

那二两肉!”如此绝妙好词，夹杂着暧暧昧昧的女人幽怨，让擅长此道的琼瑶听见，还不活活气死？一般港台小女生是想象不出来的，非长期浸染内地大院文化者不能办。此为衙内语，是大院文化剥了皮以后的特产。似还保留有当年湖南农运之底气？但仅此还不够，必须进入新式大院再泡上权力汁液，八旗者，霸气也，农运之底气加权力之霸气，这才能酿出这一坛好酒。文革脱轨，金瓶崩坏，琼浆飞溅，才让平民百姓惊闻其大珠小珠落玉盘的悦耳效果。文革一过，这些穿黄衣服的人，把打人丑行往一个抽象符号“造反派”一推，先出国，后经商，再不称心，就加入第三梯队。而前面那些出身弄堂穿蓝色运动衫者，则多半在文革中期的“红色风暴”就已收入网内，或在文革后的“清查三种人”运动中被打入另册，拖得再晚，也躲不过一九八三年夏季那场雷厉风行的“严打”。文革中的这段历史很有意思，我后来碰巧学历史，就姑且把它称为“黄衫党俘获蓝衫党并将其捺为自己替身的历史”。（注一）

我那所中学，先前叫麦仁，一九四九年前是很有名的教会学校，五十年代更名为继光，六十年代又从市重点降为区重点，一蟹不如一蟹。所幸附近没有大院，尽管叫继光，但六十年教会学校的底子一时还来不及败光，书比衙内多，气氛就比上述两类略好一些。我们进校时，校内红卫兵已实现大联合，秩序被高中部的学生控制，虽也有“牛鬼蛇神劳改队”，但也未见随便打人的现象。当时校内还有一届老初一，即六八届初中生没有分配，于是就把我们命名为“新初一”，称他们叫“老初一”，以示区别。高中部向“新初一”各班派出辅导员，十分虔诚地向我们宣讲原来的黑校史，以及文革这两年的红战史。我们对他们很崇拜，他们对我们却很羡慕，认为我们没有受到十七年修正主义教育路线的污染，比他们还要根正苗红。新初一进校时，他们举办过隆重的欢迎仪式，然后才领我们进教室。我记得我们那个班的黑板两旁是一幅对联：“蓝天白云寄红心，生生死死为革命”，行草，笔力遒劲，超过现在的文科博士生普遍水平。我因为一进校就贴出过一份长达十一张白纸的大字报，谈教育革命尤其是语文教材的设想，题目是“给辅导员说几句心里话”，这大概是我有生以来发表的第一件作品，很快就被我班的辅导员看中。这位辅导员出身职员家庭，性格文静，既有“小资产阶级情调”，又有培养“无产阶级革命事业接班人”的使命感，对我着意引导，很快成为我精神导师。

学校藏书“四万”，这在当时的中学图书馆不是一个小数字。关键是四万藏书中，还有许多一九四九年前出版的老版本，就是这些被抛入垃圾堆的“禁书”，打开了我精神阅读史上的第一扇天窗。有一天，我寻找一个打飞掉的篮球，在图书馆墙边的垃圾堆中翻动，无意中发现有一大堆“四旧”，如解放前的地图之类。再翻检下去，竟是整摞整摞的竖排本旧书，有些还是烫金精装漆皮封面，不禁大喜过望，随即抱了一大摞回家。这些书中，我今日印象最深刻的是一本封面封底都已脱落的世界史教材，四十年代的翻译本。我好奇地发现，早先知道的一些历史事件，原来都有另一种说法，甚至是相反的说法。例如十月革命，它竟然说：列宁是坐着德国人提供的火车，穿过德俄火线，回到彼得堡，这才有十一月七日的事件，旁边即配印一幅列宁在十月的大脑袋肖像。当时看到这一段，我的小脑瓜子“轰”地一声，两眼发直，久久回不过神来。这本书成为我第一本私藏“秘本”，后来流传出去，被复兴中学一个高年级学生借去不还，我插队离城第一次回家探亲，还去追讨过，也没有要得回来。今天想来，我能说出那个赖帐者的姓名，却说不出那本书的著者姓名，就象回忆一个在茫茫人海中消失的旧友，肯定还活着，却不知在哪里漂浮，也是一痛。多少年后我在工厂里开始自己的自学计划，为什么单单从世界史起步？当时意念很坚决，但动机并不清楚。直到此次被编辑逼着写这篇文章，搜肠刮肚打捞记忆，想起了这本书，才若有所悟。

文革中的书店，是否象现在的回忆录作者描写的那样，是清一色“红宝书”？也未必。即使

是“红宝书”，也会翻出花样。我记得是一九六七年的冬季，福州路上的外文书店还在开张，就在今天的外文书店原址，但门面大得多，甚至有二楼。我那时已经有跑福州路“淘旧书”的习惯，那一天偶然在这家书店发现一张告示：订购英文版毛主席语录，每本定价六毛。我当时的零用钱父亲规定是五毛，包括剃头洗澡。花六毛钱定一本外文版毛主席语录，就有点象现在的人月收入一千，以一千二百元买一张流行光盘，而且还不是现货，是期货，又看不懂，干不干？我当时在中学里学的英语无非是“ＬＯＮＧ ＬＩＶＥ，ＬＯＮＧ ＬＯＮＧ ＬＩＶＥ”那一套，根本不可能培养起对外语的兴趣，按道理不会下这个单子。但到这个时候就显出前重点中学的好处：我有两个高年级的好朋友，一个在复兴中学初中部，一个在本校高中部，我在读书方面如有疑难，多半是请教他们，这一次也是如此。他们听说后，一致鼓励我买，理由是：你现在用不着，不等于你将来用不着，用这本英文版与中文版对着读，是自学英语的好读物。他们不仅鼓励我，甚至和我一起到福州路去填那个订购单。过了大约半年，书店果然把这本英文版小红书寄到我家，很守信用。这本书到手后，我只是出于好奇胡乱翻过一阵，并没有成为我学习英文的入门。不过，作为我第一次订购书籍的开端，而且居然是在文革中，有点滑稽，在此不妨提一笔。

顺便说一句，福州路上的旧书店那时有大量旧版本的马、恩、列、斯著作，也有鲁迅全集及各种单行本，价格极便宜，品相也好。我记得那时九点开门，八点半左右，门口开始有书生模样的人聚集，门一开，就冲进去抢购自己早就等待的书籍。我那时都是步行去，来回约一个半小时，坐电车钱不过一毛四分，却舍不得，因为这一毛四分可能就是一本好书的价钱。我现在书橱里的一些左派经典，大部份就采自那一廉价时期。

文革中读禁书，也读出一场大祸。当时从高中生那里流出一套《金陵春梦》，我好不容易排队等到，读完后，就记住一句作者编排蒋介石的那句口头禅：“娘希匹！”那天下午，我从福州路回来，径直回校，教室里有几个同学在讲台上用毛笔乱涂乱抹。他们走后，我走上前去，拿起那枝毛笔，随手就写了个“娘希匹”，而且还加了个“！”，写完即扔，扬长而去。当时根本没有注意前面那些同学写的是什么，而且正好也被我写字的那个胳膊肘压着。第二天早上进校，即发现气氛异常，早操也不出了，却有公安人员的神秘身影。走到自己的教室，就听有同学在嚷：“不得了啦，我们教室里有反动标语，有人在讲台上写了‘娘希匹，毛主席万岁！’，那张讲台已经被抬到保卫处去了。”这一听，如雷轰顶，后面还有什么就听不见了。原来昨天下午我胳膊肘压着的，竟是那要命的“毛主席万岁！”，朱学勤啊，朱学勤，这一回你算彻底玩儿完了！

我去找那个比我年长两岁的六七届朋友商量。他那时虔信马列，听我说完实情，很自信地说了一句毛主席语录：“彻底的唯物主义是无所畏惧的”，鼓励我去找工宣队、公安人员说明情况，没什么大不了的。我也就忐忑不安地去了。不料这些人听后十分意外，因为我当时是工宣队培养的对象，新初一红卫兵连的“连长”，管十二个班，六百多人。他们正按照学生的家庭出身排队摸线索，绝没有怀疑到我头上。现在已经宣布这是反革命案件，不可能因为是我所写而撤消这一案子。当时又是“清理阶级队伍”的严峻时期，同一年级另一班一个小同学据说也是因为书写反动标语，公安局开着吉普车进校抓人，风声鹤唳，气氛迹近恐怖。公安局、工宣队和校保卫处只能专门为我成立了一个专案组，先宣布撤消我的职务，然后内查外调，进进出出，忙得不亦乐乎。我则猫在小屋里，灰溜溜地面对他们的反复盘问，一遍一遍地写检讨。工宣队态度严厉，但不难缠，最难对付的是参加专案组的那个男教师。他与我的班主任正在谈恋爱，而我此前不满意那个班主任忙于恋爱疏于备课，上语文课讲不出多少东西，对她提过意见，这一下逮个正着，两个人一明一暗，合起来整我。其实工宣队也已看

出这一案子属偶然笔误，但碍于形势，无法正面阻止那个男教师。那人最感兴趣的是《金陵春梦》从何而来，反复问我书在哪里，必须没收，以防扩散，其实是他自己想看。人到此时，要什么给什么，但总不能把那个借我书的高中同学卖出去。那一时节，我最头疼的就是他的这一问题。这个案子后来定性为“敌情内处”，即“敌我矛盾，按人民内部矛盾处理”，按当时标准，留住我不进班房，已经算宽大无边。但我不是反革命，也有反革命嫌疑，剩下的两年岁月如何度过，也就可以想象了。事发后，全家笼罩着一种殡仪馆气氛，就像刚死过人一样。父亲当时在单位里也有运动压力，闻讯大怒，认为全是我爱读旧书之过，将我的一个书箱撬开，一本一本全撕了。

我成天抬不起头，但也得到过一些温暖。一个是前面提到的辅导员李敏，当时是她在新初一进校不久发现了我这个苗子，推荐我做了那个劳什子“连长”，不料却是个闯祸坯子，惹事的孽种。出事后，她曾在体兰馆前的那块草地上找我谈话，鼓励我不要一蹶不振，自己却边说边流泪。她的恋爱对象是高二（１）班的同班同学邱洪琪，校内大联合以后的红卫兵团长，人也正派。每有集体性集会或游行，他总是扛着校旗走在第一个，让路人看得眼睛发亮，可见其英俊漂亮。李敏大概找过邱洪琪交过底，要他抵制那个男教师对我的逼迫，否则以我当时之幼稚，怎能顶过这个男教师索书逼书的压力？我离开上海后，时常想念这位善良的辅导员，十三年后返沪，费了很多周折，终于找到他们夫妇。（注二）另一个助我过关者只能暗中出力，而且是多年之后，我才知道。当时的工宣队队长，姓蒋，人称“蒋师傅”，黑脸膛，微胖。我毕业时要做政审结论，他为此事到我父亲单位翻阅档案，发现父亲是他五十年代就已认识的朋友，于是发恻隐之心，不知通过什么办法，居然在我的档案里抽去了这段祸事的材料。我多少年提心吊胆，一直认为档案里记有一笔，如影随形。一九七二年在插队的地方招工，发现招工干部没有追问此事，却在远兜远转地套问家族里一个我从未听说过的海外关系，心里好生奇怪。当上工人后第一年回沪探亲，问我父亲，父亲才说出这一段真相。工宣队换过好几茬，我后来再也找不到这位“蒋师傅”。他肯定已经退休，虽躲过了下岗这一关，但是文革做过工宣队的经历是否会给他的后来生活投下阴影？即使没有，退休之后的晚年生计多半艰辛，哪会有闲心到《上海文学》这种地方，来翻阅无聊文章呢？恐怕是再也见不到他了。我自己离开上海后，爱读旧书、禁书的兴趣依旧，但听到“彻底的唯物主义者是无所畏惧的”就敏感，也落下了一块心病。

一九七二年十月，我结束插队生活，进入豫西山区的一个化工厂。我给自己定了一个自学计划，先历史，后哲学。此时上海出版了四份杂志：《学习与批判》、《朝霞》，《摘译》自然科学版和社会科学版。虽然也是左，但比两报一刊好看，相信同年龄的人都还记得。这四份杂志，父亲总是定期寄到我生活的地方，引起周围同道者的羡慕。后两种杂志，今天我还保存得很好。到了一九七四年前后，毛泽东批示重印一些文革前的“灰皮书”，并组织翻译苏联及西方最新的小说、政治理论书籍。毛泽东为何要印发这批书？真是一个谜，谜底至今还未打破。当时能够说出的理由，似乎是有一条最高指示，为了抵制“形而上学猖獗”？但客观效果却不是他在紫禁城深处一个人能够预料的。就象他当时大笔一挥，批示全党传达林立果恶毒攻击他为Ｂ５２的“五七一工程纪要”，以证明其自信，人民不会听信这些“恶毒攻击”，但传达以后的效果则恰恰相反。多少年后我问同代人促其觉醒的读物是什么，百分之六十的人居然会回忆起这份“五七一工程纪要”！在精神干涸而又弥
漫着怀疑不满的年月里，重印那些灰皮书，还要组织翻译西方七十年代的最新理论著作，无异于在遍布干草的荒原上撒上一把火星。毛泽东总爱播火玩火，但这一次从效果看，他肯定是玩砸了。火种一旦播下，能保证它只顺着指定的路径燃烧，而不会掉过头来先反噬他自己？我总是在猜测毛泽东那时的心理状态，却百思不得其解。无论是伟人，还是大众，曾经有过

的心理波动大概永远消失在历史的幽暗深处，而且是最先消失，再也难以复原了。就我而言，只能庆幸自己在那一年月能较早读到那两批读物。这真是一种幸运，如果没有这两批读物，我的启蒙始点可能要向后推迟五年，甚至更晚。后一批书的译者，署名统一为“上海出版系统五七干校翻译组”，其实都是文革前的老专家、老教授。我不知道这些匿名译者当时是在什么心情下翻译的？肯定会有一种满足，是仅仅为能发挥一技之长而感激涕零，还是有一种边翻译边盗火的窃喜？　　也许还是以前者为多。后者即使有，也是极为朦胧。这些前辈有些还健在，趁他们记忆力尚未全部丧失，抢救一些历史细节，哪怕是一些朦胧的心理细节，也有助于充实目前文革精神史过于乾瘪的研究现状。我在下面只能再补充一个细节，也是现在那种连环画式的文革记述者没有注意到的。文革期间全国图书馆都停止购买西方期刊和原版书，但上海图书馆例外。这一秘密是我在八十年代初为做硕士论文去北京图书馆调阅过时期刊，无意中发现的。我问那里的管理员为什么堂堂北图，居然没有六、七十年代的杂志，那个管理员没好气地回答：“你不是上海人吗？你到上图去！文革期间，只有你们的上海图书馆没有停止进口外文期刊！”

毛泽东批准的那两批禁书，就在福州路上的“上海书店”出售，书店二楼有一个“内部书籍供销柜台”，凭“县团级”与“地师级”介绍信分级别配售。令人向往的是，“内部”还有“内部”，里面还有一个柜台，凭“省军级”介绍信才能进去，专供最“反动”的书籍，如费正清的《美国与中国》。我当时为了搞到最里面的那批书，尤其是那本耳闻已久的《美国与中国》，真是动足了脑筋。一张县团级介绍信能购买的范围，已经不过瘾，到哪里去搞一张“省军级”介绍信呢？真是天不绝读书路，我后来曲曲折折，关系托关系，竟然就搞到了这么一张。

我那个车间的政治指导员叫崔清汶，解放初期毕业于河南银行中专，有书卷气。老崔与我私下交谈，认为我还有点思想，于是又刮目相看。他后来曾推荐我上工农兵大学，未果。但他无意中帮我一个小忙，却使我受惠至今。他的一个好友姓李，时任厂革会办公室主任，管大印。老李又有一个朋友，当时在省委宣传部给部长当秘书。我知道这一线索后，先说动老崔，让他说服老李，我要一张厂革会介绍信致河南省委宣传部，再换开一封介绍信，不为别的，只是想探亲回沪时多买点书回来。老李果然爽快，答应了我的要求。我所在的厂是“地师级”，也刚够给“省军级”单位开信。但介绍信是格式化的，只填一个对方单位和被介绍人姓名，“兹介绍我厂朱学勤同志前往贵部联系工作”，至于联系什么工作，就全凭我自己去说。

我坐火车去郑州，在拥挤的车厢里想好了一套说辞。一到省委宣传部，老崔朋友的朋友，即老李的朋友，是个中年女秘书，面相不恶。我说：“我们厂里成立了批林批孔写作组，我是写作组成员，现在急需一批内部参考书籍，我可以回上海采购，请部里支持。”那个女秘书原籍是我那个厂所在的巩县，见家乡来人，就有几分亲，又听我说是老李介绍过来的，更无疑意。只是说：“换部里的介绍信，要经过部长的批准，让我进去说说看。”这一关却是我不曾想到的，女秘书一进去，我心里就开始打鼓。这一次可真是有点害怕了。为了读“禁书”，我冒的风险越来越大，这一次可能闯出更大的纰漏。那个部长只消向厂里打个电话，就会拆穿我有关写作组的谎言，五分钟后，我就得低头认罪，那就比我少年时代的“敌情内处”严重多了。女秘书在里面大概也只有五分钟，我却觉得有一个小时，如坐针毡般难受。谢天谢地！我这边已经开始后悔，那一边女秘书已经说服部长，一脸轻松地出来换开介绍信了。

我揣着那张“省军级”介绍信回上海，真是如获至宝。先找到那个说“彻底的唯物主义者是无所畏惧的”朋友，分享喜悦；然后分头去打听福州路那家书店最近供应的书目，汇成一张

总书目，以求最大限度地发挥那张介绍信的作用。在介绍信有效期的最后一天，我们穿上呢制中山装，左上口袋插起一枝钢笔，尽量学出一副省军级写作组成员的派头，去福州路上海书店，直奔二楼最里面那一间。出来接待的是个男营业员，双臂套着那个年代常见的书店职员的蓝色袖套，动作麻利。他看了介绍信以及需采购的书目，未见生疑，立刻从书架上抽书，一本一本配起来。我心忖：那份书目其实很容易露出破绽，是我们用钢笔在五百格的大稿纸上一本一本手写的，只要多转一个念头，他就会看出那份书目的寒酸相，那么高级的机关应该配有打字机，怎么会使用如此简陋的采购清单？我后来分析那位营业员的善意，是出于对离沪知青的同情。当时每个城市的每个家庭几乎都摊上一个知青子女，知青进了厂，只要你还未回城，在城里人看来还是知青。回到生身城市办事，说一句“我是插队离开的”，多半能得善意帮助。当然，也可以做更深刻的设想，那就是人家已经识破我们，只是心照不宣，不说而已。

那位可敬可爱的营业员配完书后，又热情推荐还有一些我们书目上没有列入的书，“这本很吃香，那本在外面更难搞到”，语气如此热忱，就不象在公事公办，按级别配置“反动书籍”了，而是一种标准的职业行为，在推销紧俏商品。此前我没有听说，此后证明对我帮助很大的两套书：《西方资产阶级哲学社会学学术资料选》十六本，《苏联修正主义哲学资料选》二十三本，就是经那位营业员的推荐买下的。尤其是前者，为上海人民出版社文革前版本，翻译之精良，超过后来八十年代西学热中许多粗制滥造产品。其中有萨特《辨证理性批判》、悉尼・胡克《含糊的历史遗产》、《马克思在林苑》等。前年我为批评文化决定论，给《南方周末》写评论，题目定为“原因的原因的原因，就不是原因”。有朋友问：你怎么能想出这么促狭的一句话？哪是我自己想的，它就来自悉尼・胡克《含糊的历史遗产》。胡克当年是以这句话总结他对历史决定论的厌恶，当时看到这句话，如醍醐灌顶，数十年不敢忘。以后看到决定论历史观改头换面反复出现，总会想起这句直截了当的大白话。将近四分之一世纪前看的一本旧书，到本世纪末用来反对知识界流行的文化决定论，不大不小，刚好凑手，这是连我自己也没想到的。
一九七四年冬天福州路上那次“省军级”购书行动，是我购书史上收获最大的一次。总共花了三百多元人民币，几乎整整一年的工资。捆起来是四大摞，两人四臂，必须高高提起，才能离地。口袋里剩下的几个硬币，只够我们乘十七路电车回家。在那次购得的书中，除了悉尼・胡克的两本，最称心的当然还有费正清的《美国与中国》。一九八二年这本书随我去读研究生，因为传阅过多，已经破损不堪。我与校内一个老装订工很谈得来，

老师傅帮我重新切边，夹硬版封面，书名还烫成金字，一本破书顿时焕然一新。又过了很多年，我到哈佛做访问，一抬头，隔窗就是费正清研究中心，近得令我吃惊。闲暇时，我也偷偷进去溜达过几次，都是一些不能攀谈的外国陌生人。我想找的那个人已经死了，只有一幅照片迎客。这个叫做“费正清”的老头，怕是永远不会知道在他关心的中国，多年前发生过一则与他有关的渺小故事了。
１９９９．２．２，沪上（注一） 这里应顺便交代，我之所以迟迟不能接受王朔小说，也难以同意将其评论为平民文学、后现代试验、意识形态的有效瓦解或阳光灿烂的日子，就与我文革中的这段记忆过于深刻有关。后来，我也有幸落入过那种大院，穿过几年那种颜色的衣服，感同身受，则更难纠正这种偏见。（注二） 令人不解的是，我后来回母校参观校史展览，翻阅名人名录，独独没有这一代人的身影。据说其它学校也有类似情况。空白处，反有一段各方都觉寒心的记录？

1998：自由主义的言说

1998 年中国思想学术界最值得注意的景观之一， 是自由主义作为一种学理立场浮出水面。

一

在中国特定的语言环境里，要问它是什幺，首先要从它不是什幺说起。

自由主义首先不是 “自由化”， 以往被称做 “自由化” 的内涵要幺与它不相干，要幺是对它的歪曲。其次，它也不是如毛泽东早年在“反对自由主义”那篇名文中所描述的那一类：迟到早退，背后议论，或者随地吐痰。然后，它还不是最新出现的一种时髦说法: “如果它是一种多元化的宽容态度，那幺我就同意” 。 多元化也罢，宽容也罢，第一应该针对权势而言，同时也是每一种学说与其它学说睦邻相处的外部规则。这一规则不仅对自由主义有效，也对其他正常学说有效。因此， 如果只谈论每一种正常学说都应遵守的外部规则，并以此作为取舍的标准，那幺你就不必只取舍自由主义， 你可以同时同地同意无数种学说。 “我不同意你的意见，但我坚决捍卫你发表意见的权力”， 这是自由主义的名言， 但是这一态度是为了保护各种学说能够充分发展自己的那 “一元”，以形成 “多元化” 的总体景观。如果要求每一种学说都以这样的外部规则来取代自己的内部结构，那就无异于抹平差异，劝说每一种学说实时自杀。每 “一元” 的自杀， 其总体效果则是 “多元化” 的自杀。专制能扼杀多元化， 以一种泡沫语言目无定睛地奢谈 “多元化”， 同样能扼杀多元化。

那幺自由主义究竟是什幺？

它首先是一种学理，然后是一种现实要求。它的哲学观是经验主义，与先验主义相对而立；它的历史观是试错演进理论，与各种形式的历史决定论相对而立；它的变革观是渐进主义的扩展演化，与激进主义的人为建构相对而立。它在经济上要求市场机制，与计划体制相对而立；它在政治上要求代议制民主和宪政法治，既反对个人或少数人专制，也反对多数人以”公意”的名义实行群众专政；在伦理上它要求保障个人价值，认为各种价值化约到最后，个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具。

这样的一种学理要求，卑之无甚高论， 以常识语言可以说得清楚。事实上，自由主义自英国形成系统学说以来的二百年，它的言说基本保持着一种低调风格，从低调进入，既护卫宪政民主市场经济的法律政治平台，也化成当代文明社会普通公民的日常共识。但在中国的这一百年，自由主义得到言说的机会却并不常见。1957 年以后，这一学说基本沉默。进入八十年代，它重新发育，但一开始只能借用其它学说的理论符号。只是到了九十年代后期，在知识界明显分化以后，它才逐渐浮出水面。 1997 年 11 月中旬<南方周末━阅读版>第一次以整版篇幅发表学术文章，

纪念英国自由主义思想家以赛亚-伯林逝世，可能是这一言说从学术圈走向公众的一次尝试。三个月后，<顾准日记>于 1998 年 2 月正式出版。李慎之先生为此书作序，将顾准先生的思想追求明确表述为 “自由主义” ：

顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。 ……。因此说他放弃的是专制

主义， 追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。

在已经到世纪末的今天，反观世纪初从辛亥革命特别是五四运动以来中国仁人志士真正追求的主流思想，始终是自由主义，虽然它在一定时期为激进主义所掩盖。中国的近代史，其实是一部自由主义理想屡遭挫折的历史。然而九曲黄河终归大海，顾准的觉悟已经预示了这一点。
此前学术界对顾准思想的追思和研讨已有十年，无论是同意还是反对，人们都已明白顾准临终前达到的思想境界，再也不是一般意义上的民主启蒙派，而是一个“出走的娜拉”;再也不是以 1793 年法国革命激进阶段为肇始的欧陆传统的凌空蹈虚者，而是一个回归英美传统以 1688 和 1787 为年谱标志的经验主义者。他的精神指针最终定位于自由主义，这已经是一个公开的秘密。李慎之先生在这里是第一次破题，发出了 1998 年自由主义公开言说的第一声。

1998 年 5 月，中国第一学府北京大学在多声部合唱中庆祝百年诞辰，刘军宁编辑出版<北大传统与近代中国>一书，凸现了北大自由主义传统。李慎之再次作序，以他那一代人的特有语言说：

世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类历史上规模最大的试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光。

8 月，李泽厚先生在回答记者采访时，第一次把中国当下思想界划分成两大思潮：一是民粹主义思潮，一是自由主义思潮；民粹主义思潮只要社会正义;自由主义思潮只要市场经济。但是李泽厚先生只说对了四分之一，即他看出了自由主义思潮浮出了水面，除此之外的三点都不准确：自由主义思潮并不是只要市场经济;相对而立的一方也不是民粹主义;双方的分歧更不是一方要社会正义，另一方则不要社会正义。

二

这一年 9 月，《天涯》杂志发表韩毓海先生长文“在自由主义姿态的背后”，以比较激动的言辞抨击自由主义这一年在中国的公开言说。韩毓海观点大致为:

1,“他们认为直接民主是万恶之源，而这就是近二十年来我们耳熟能详的高贵的‘自由主义’的声音，是当代主流知识分子所代表的意识形态。”

2，中国的自由主义者背叛了自由主义的”基本原则”和“伟大遗产”，这一原则”和“遗产”是：“个人自由发展的权力必需得到最大限度的保障和尊重;只有通过各种渠道、各种方式扩大社会成员政治参与的范围，才能最有效地对包括政府在内的集中权力进行限制和监控，才能防止各种形式的专制的产生。”“今天在当代中国的‘自由主义者’那里，保留的不过是古典自由主义的某些词句，丧失的却是自由主义的精神____反对一切形式的控制之民主。”

3，“1989 年在苏东和社会主义阵营所发生的事变，是由于自由主义知识分子和掌握着生产和企业的经济官僚共同推动才发生了这样戏剧性转化的。------这是‘自由主义’的胜利，不

是民主的胜利。因为它同样为现代‘社会主义’国家的合法性危机提供了不祥的解决方案。这种危机是指:社会主义的斯大林版并没有真正实行生产资料的所有制改造，市场取消后所留下的空白被国家警察官僚填充了，国家官僚实际上扮演着有产者的角色；人民只是在名义上参与政治和经济事物的权力，而实际上这样的权力操纵在少数官僚手中。对这一合法性危机的解决因此可以有两种方案:一种是通过扩大民主参与的方式和渠道，使政治领域日益成为公共的；一种是通过实际上是受控的，自上而下的市场化和私有化，使少数人对生产数据的掌握，由匿名的，变成公开的、合法的。而主张保护最大利益者的‘自由主义’思想不幸成为了后一种道路的主要理论依据。”

公正讨论的前提，是不能歪曲对方的原意，为此，我们尽可能引用韩毓海的原文。仅从上述引文可以看出，李泽厚将他们命名为“民粹主义”确实不够公正。这些朋友的立场较为中性的定义，应该是“新左派”。理由有三：他们在行文中把自由主义者称为“右翼”,“为右派政治提供了摆脱政治合法性危机的理论借口”,无形中把自己定位与“左派”立场，此其一;，他们的理论论说中经常出现来自西方左翼批判传统的概念符号，此其二;最后，同时也是最为重要的是，他们对此前中国社会政治体制与当下市场经济改革某些弊端的批判，确实不是从知识分子二十年来的基本共识即所谓“右翼意识形态”出发，而是从坚持社会主义的原版意义出发，谴责斯大林体制是没有真正实行生产数据的所有制改造，以及没有实行真正的直接参政的人民群众大民主。这里我们愿意强调这些朋友“左派”立场的一个“新”字，这不仅是因为他们的理论来源与人们熟悉的老左派有别，而且可能还会有一个额外的好处，这一称谓或许能避免局外人发生与党内老左派的不利联想，以争取一个学术讨论的平静氛围。

自由主义者始终将民主与法治列为他们在当下中国的第一要求，但是他们为什幺反对直接民主制?

从学理上说，韩毓海提到的古希腊直接民主制，它是人类早期施行的一种古代民主，在当时就有过以公意判处苏格拉底死刑的不良记录。后人不应否定它的历史地位，但也不能因为它是民主制而迷信。人类历史至今出现有两种民主，而不是一种民主。古代民主与近代民主的差别，十九世纪的法国思想家贡当斯已经在学理上研究完毕，在今天的大学历史系课堂里也是一个不难讲清的常识问题。直接民主制适用于古代城邦，不适用于近代民族国家。二者之间有着一个美国学者萨托利所命名的“规模障碍”，如果将前者强行复活于后者，只会出现以民主始以专制终的闹剧。法国革命的雅客宾专政、1917 年俄国革命的激进实践和中国文化革命的类似运作已经证明了这一点。民族国家是一行政范围远远超过希腊城邦的“巨邦”，目前还看不到“巨邦”重新分解为“城邦”的前景，在此局限下，近现代人们只能选择比较稳妥的代议制宪政民主。英国 1688 年革命和美国 1787 年立宪以来的长期稳定，以及法国 1789 年革命以后的长期动荡，从正反两个方面证明了这一点。就政体比较而论，代议制宪政民主当然不是理想政体，它不是“比好”的结果，而是“比坏”的结果，是在近现代条件下人们能够找到的“最不坏”的民主形式。因此，尽可以批评它不如人意(这也是西方左派批判传统长期以来的立论根据)，但是，如果要在这一平台之外，以左派理想付诸实践，再建另一平台，从目前能够找到的历史记录看，只能是上述法国、俄国、中国的灾难性记忆。因此，自由主义者始终在要求民主，但他们坚决反对不负责任地呼唤古代直接民主，即韩毓海文章称颂的不受“一切形式控制之民主”。

自由主义者也不会同意如韩毓海那样总结他们的“基本原则”和“伟大遗产”。

韩毓海那样的高调提法，大都产生于法国十八世纪启蒙运动后期卢梭之学说。在此之前的苏格兰自由主义启蒙思想家不是这样想，也不是这样说。他们会问:只有政治承诺的“个人权利保障”是否可靠?只有在政治参与中才能实现的“个人权利”，是否同时能保障其它不进入政治参与的公民自由?这样的疑问，后来被与卢梭学说相应的雅客宾专政“公民不自由，就强迫他自由”的实践所证实。再后来，才有以赛亚—伯林总结的消极自由与积极自由。中国在文革中也有过只在政治层面允诺甚至强迫“公民参政”的实践，与此同时，则剥夺公民最后一块私有财产。那样“通过各种渠道、各种方式扩大社会成员政治参与的范围”，是“个人自由发展的权力得到最大限度的保障和尊重”，还是适得其反?仅仅在政治层面空喊“公民参政权利”是没有意义的。在这一问题上，自由主义的“基本原则”是:“无财产即无自由”、“无代议士则不纳税”。前一句是英国 1688 年革命的说法，后一句是 1787 年美国革命前后的说法。如果说自由主义有什幺“伟大遗产”，这就是他们的“遗产”。这一“遗产”并不伟大，但很平实，它是以明确保护私人财产来为“公民的政治权力”垫底，踩着了这块基石，才能贴着地面步行，由此才形成英美代议制传统，并从此与法国欧陆传统渐行渐远。也正是出于这一底线考虑，中国的自由主义者支持目前正在进行的市场经济改革，同时则不懈努力，将这一改革已经获得的积极成果延伸入政治法律层面。象韩毓海那样谈论“基本原则”与〃伟大传统〃也不是不可以，但他应该说清那是来源于另一传统，与自由主义距离甚远。

自由主义也不会同意上述对斯大林体制失败以及如何避免这一失败的说法。

认为斯大林体制之所以失败，是因为这一体制背叛了社会主义的原版，这一说法与文革中谴责苏联是变修变质是社会法西斯主义的说法十分相象。在这里，我们愿意谈一点从那个时代过来人的反省体会。自由主义这一代人中，有许多经历过文革中后期知识青年的反叛思潮，那一思潮的基本特征恰如今日新左派的上述判断，也正是因为他们这样想，才一度误入毛泽东当年的乌托邦狂热。至于如何避免斯大林体制的失败，从韩文流露的知识谱系看，其上游有托洛茨基谴责斯大林的“被背叛的革命”及他本人的“不断革命论”，其中游有德热斯的〃新阶级〃，下游则有毛泽东晚年“无产阶级专政下继续革命的伟大学说”，而这一知识谱系恰是当年一代青年反叛者上下求索欲穷其尽的知识谱系。生活在这一知识谱系上的人们有一个共同点：不反斯大林之“左”而反斯大林之“右”，或者在经济上主张实行比苏联体制更左的“生产资料所有制改造”，或者在政治上要求实行比苏联体制更“广泛”更“直接”的大民主，以挽回社会主义的声誉。1978 年以前，我们曾经因为在封闭环境中摸索，只能在这一知识谱系中兜圈子，曲折表达对当时官僚体制的反抗。1978 年以后有可能接触世界范围内的学术思想信息，我们挣脱了在国际共运内部寻找左派思想资源的狭隘范围，先后经历了与顾准类似的“思想出走”，才达到今天这样的认识。正因为我们有过那样的思想曲折，今天才认识了国际共运内部左派批判资源之大限，同时更为重要的是，在与西方学术界接触时，对其左倾先锋理论后面的精神血缘或知识谱系，保持有一定的警惕。所谓“八十年代的启蒙老战士不能接受九十年代的新左派理论”，一度为一些朋友不解或气恼，这一“奇怪现象”如有认识根源，即扎根于此。这不是什幺〃冷战意识〃，或〃自由主义的偏见〃，这样的认识不仅是在学院图书馆里读出来的，也是从血肉之躯的切肤之痛中熬出来的。正因为我们是这样走来，才比西方左派教授更为痛切地认识应从什幺方向批判斯大林体制，才能避免而不是加重社会灾难，同时，也比他们更真切理解韩毓海提到的 1989 苏东事件的真正内涵。

这里可以顺便说一句，来自塞纳河左岸的西方左翼知识分子批判传统，当年确实是在中国比苏联更左更社会主义的狂热实践中，深深吸入过一口精神鸦片，却至今不见象样的反省，吐出那一口氤氲之气。

三

那么，自由主义在中国的这一次言说，有无值得自己警惕的地方呢？有的。

第一，无论是三百年前的老洛克，还是刚刚去世不久的海耶克、伯林，或者是还活着的罗尔斯、萨托利，无论他们之间还有多少不同，但有一点相同：他们都是在与中国不同的环境中写作。他们或者是为本国已经发生的变动辩护，如洛克之与 1688 年光荣革命；或者是为可能发生的西方知识分子的左倾化危机而写作，如五十年代的海耶克。这就有两点应引起注意：对西方而言，他们基本是为已经出现的自由民主制度作事后阐释，面向历史；对中国而言，他们都没有预料到今日中国也有这样的需要，因而是背对中国。这样说，并不是否定他们的作品具有普遍价值，或是因为他们没有给中国提出现成答案而指责他们错误。如此警惕，一是避免强人所难，二是避免自己橘淮而枳。这一点，是新左派朋友在引进西方左派批判理论时已经出现的教训，但在自由主义这一边，也未必不会发生。

第二，从时间上说，他们的问题处境是，如何在自由主义实践已经形成制度性平台以后，事后给出更好的辩护性解释，我们的问题处境是，如何把事前已经知道的学理化为还没有出现或刚刚出现的实践过程？从空间上说，他们面对的历史过程是一个顺向自然演化的过程，而我们却处于一个已经被逆向处理过的非自然过程再反拨过来的处境。打一个言不尽意的比喻，他们是站在那样一个厨房里，只须说明“鱼是怎样熬成汤的”即可，而我们则站在这样一个厨房里，先要“把一锅已经做坏了的汤还原为鱼”，然后再说其它。把汤还原为鱼，当然要比把鱼做成汤困难十倍，这是这一代中国自由主义者一举步就会面临的困境，当然，只要做的好，这也恰是自由主义在中国的创新空间。

第三，在为消极自由辩护时，要充分注意这一概念所由出的社会环境。在自由主义已经实现的地方，消极自由再消极，也不会有太大的消极后果。因此，以赛亚—伯林只要创建一门自由主义的“静态力学”即可。在自由主义还没有实现的地方，片面鼓吹消极自由，至少有一部分则会为犬儒思潮所用。因此我们更为紧迫的需要，是创建一门自由主义的“动态力学”。目前阶段谨慎的说法，是否可以这样：以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由？在这一看似不起眼的地方，多走一步或少走一步都可能落入陷阱。

第四，在为市场机制辩护时，似应分清什幺是市场机制能够负责的，什幺是它不能负责的。这一混乱一开始由新左派朋友带入。当他们在义愤填膺地批判中国市场经济造成多少人间不公，并由此还迁怒于跨国资本入侵以及全球资本主义经济体系时，他们忘了这里的市场经济并不是那里的市场经济，它还更多地受权力机制牵制，经常是“看得见的脚”踩住了“看不见的手”。（它若骯脏，还称不上马克思当年批判的那种“每一个毛孔里都滴着资本的骯脏”，而是“每一个毛孔里都滴着权力的血腥”，表面上是市场经济骯脏罪恶，其实是后面的权力机制在作祟。因此，）那些被新左派谴责的人间不公，更多地是应归咎于那只蛮横的“脚”，而不是归咎于那只骯脏的手”。在抵制这一混乱时，自由主义者当然有必要为还处于弱势的市场机制辩护，但也有可能接过了这一混乱，在为“看不见的手”辩护时，把那只“看得见的脚”踩上去的“脏脚印”，也作为“手”之肌肤一起辩护下来。自由主义有更多的理由为市场经济改革中的弱势集团辩护，为社会正义辩护，这是自由主义在当下中国的题中已有之义。

说到这里，可以总结一句了：是什么东西浮出了水面?1998 年，自由主义学理的公开言说浮出了水面，而一些新左派朋友衔尾追击，也浮出了水面；双方根本分歧不在于别处，而在于上述“手”“足”之争：自由主义批判卑之无甚高论，始终指向那只“看得见的脚”，新左派攻势义愤填膺，是落在了那只被踩得住的“手”上。

到目前为止，新左派朋友的批评还没有打中要害。自由主义者不得已应战，也只是横过身耐着心梳理一些基本概念。但是，这一点并不妨碍自由主义者将更多的精力注视自己正面的困境、陷阱、甚至有可能犯的错误，他们更愿意将这些公布于众。这不仅是自由主义本身的题中之义----它总是在试错辨伪中自然演进，同时也是为了与自己相对而立的朋友，为了在 1999 年的正面言说中，双方能共有长进。

八次犯规，破位下行
——从旷新年文章所想起的

旷新年《答秦晖》一文在网上发表后，议论纷起。旷新年的文风，并不仅仅是他个人的特殊问题。网上的个人攻击，所在多是，我从无兴趣，更谈不上作答。我写这篇文章，是想提出一个公共性的问题：此次新左派朋友与我们争论，每到节骨眼上，看看要输理，总有人出来破口漫骂，以转移人们的视线；这是为什么？在这一现象的背后，有没有值得探讨的非个人因素？

汪晖 1997 年在《天涯》发表长文，有些人认为“九十年代的思想地震”、“国内同类研究的最高水准”，有些人则有种种保留意见。正如此前出现的诸多有争议文章一样，朋友中有不同意见，本来很正常。之所以保持沉默，一是考虑汪晖还是朋友，等一个合适的机会与他交换看法。这一点，葛剑雄最近文章《暂别争论》已经有所提及。除此之外，今天还可以坦陈当初未说的另一考虑：双方话语权力不对等，争论一起，有一方须“戴着镣铐跳舞”，如果把话说透，短暂可能赢得争论，长期却要丢失仅剩不多的一点话语空间。这一考虑，我在《1998：自由主义的言说》一文的结尾处有所披露。事态发展到今天，朋友们因在争论中所发言论而陆续被整肃被封杀，可以证明这一预测不是多余。但是，对方并不理会这样的善意与忧虑，迫不及待，叩门逼战。1998 年 9 月，韩毓海先生在《天涯》发表万字长文“在自由主义姿态的背后”，把经济学界与人文学界不相干的意见连缀在一起，施以粗暴攻击，迫使对方在极不对等的位置上起而发言。这就是他们所说的“让争论浮出水面”，实际上是在犯规中挑起这场争论。

此后的争论几乎总是在犯规与抗议犯规中进行，要保持学术质量，殊为困难。争论开始不久，即有第二次犯规。《南方周末》发表我“1998：自由主义的言说”，正面回答韩毓海先生。为了能使这场争论沿着论据走，避免游谈无根，我不得不打破报刊文章的常规，在文章中大量引用韩先生的原文，以至有朋友批评我浪费篇幅。我批评了对方四点，同时也承认自己有四点薄弱，敞开腹地，邀请对方深入批评。韩先生回答以 1999 年春节的《新年答客问》，不在问题上深入，而是跳过论据与逻辑，在语言的粗暴程度上急剧升级。他指责《南方周末》是“恶性炒作，误导读者”，说另一位持自由主义观点的朋友是“党同伐异”、“打人的棍子”、“一连串的胡言乱语”、“一相情愿的滑稽表演”，甚至提示“这样不负责任的胡言乱语不能公然存在”。我答以《有话好好说》，希望双方都能避免文革文风，“守着问题发言，重论据，有逻辑，守规范，讲风度，躁释矜平”。此后韩先生观点依旧，应该尊重，但更应该得到尊重的是，他的上述文风确实没有再犯。不指出这一点，是不公正的。今天之所以重提此事，不是与韩毓海先生个人过不去，而是回顾全过程，希望珍惜这场在中国大陆语境里很不容易的讨论，即使发生争论，也能着沿学术争辩的上行线发展，留下一些正面价值，而不是破格下行，胶着于学术交往的规则底线。既然是被迫争论，知道要付出代价，那就让这一代价付在值得付的地方，遗憾的是，

在韩毓海先生有所改进的时候，汪晖本人则开始了第三次犯规。徐友渔在《开放时代》发表理论长文“自由主义与现代中国”，正面回应汪晖的《天涯》文章。无论徐文是对是错，但他希望争论能沿着上行线发展，而不是总被拖下一格，这一着力方向还是不难看出的。更何况，以学术讨论正面回应《天涯》长文，也是汪晖先生早就盼望的。谁也没有想到的是，当对方起而严肃讨论时，汪晖却回应以一篇文学咏叹：怀念鲁迅，暗示不同意见者是当年围攻鲁迅的小人，抒发自己写作《天涯》那篇文章时的悲壮情怀，不仅北大教授，连外国人士都

冒寒寻门，专程请教，又被多少外国文字翻译转载，最后是“呜呼，呜呼，我彷徨于无地”。该文先将我戏称为“上海名人”，然后是有意无意的政治比附：

伟大的一九九八！滔滔洪水没有唤起英雄对於灾难的思考，倒是激发起了争先恐后浮出水面的激情，这位先生好水性啊！大海不宿死尸，龙门不点破额，岂不信乎？（《死火余温》序 人民文学出版社 2000 年版）

所谓“让争论浮出海面”，本来是新左派李陀先生的号召。同样的比喻，为什么自己营垒可以用，而且发之于《读书》醒目位置，对手后来引喻，就要恶言相向？逼迫对手在极为不利的话语位置上起而应战，一旦应战，不仅不考虑对方的语言困境，还要与 1998 年的大洪灾联系在一起，进一步陷对手于政治不义，同时施以“死尸”、“破额”这样的人格侮辱——这是什么样的论争策略，什么样的论争规则？联想到旷新年此次那样诬陷、辱骂秦晖，读者还有什么奇怪？自检此次学术争论中我批评新左派的文章，如果有一处使用类似的论争策略与人格辱骂，我愿意当众向对方道歉。但是，汪晖兄有没有这个勇气呢？

我今天可以承认，整个论争过程中如果有过一次意外，那就是在看到汪晖这篇文字的时候。一直到汪晖发表这篇文字，我始终避免涉及并批评汪晖的观点。他也不是不可以为理念和观点不同，不理会朋友间的友谊与克制。但他应该明白，这样的写法，不是一个《读书》主编的胸襟，也不是一个良好学者的应有风度。我事后知道，他身边不止一个朋友曾经为此不安而劝阻，皆未奏效。看到这样的文章赫然出现，我当时几乎不能相信这是汪晖的文字，并为之心寒齿冷，到今天也不想回应这样的文字。

第四次犯规则是众人皆知，甘阳借题发挥，破口大骂沈昌文，事后明知挨骂者被冤枉，也不见片语道歉。语言之粗鲁，学界汗颜，避之惟恐不及。甘阳此后对国内知识界问题，再也没有发言，可能是有后悔。倘若如此，则应该肯定，不应该揪住不放。但长江《读书》奖之所以陷于被动，确实肇始于这篇文字，才刺激起那么多学者起来抗辩。

第五次犯规是汪晖在国外听说国内有人批评长江《读书》奖，再次失态。第一步是发回他 1996 年的“死火重温——以此纪念鲁迅逝世六十周年”，又一次将自己比附为当年的鲁迅，把众多的批评者比附为攻击鲁迅的小人。第二步反应则是他的“两点声明”，扬言要追究批评者以及发表这些批评的报刊传媒。我已见怪不怪，只是写了一篇《程序公正与实质正义》，正面批评此次评奖中出现的程序问题。至于汪晖以鲁迅自况，我只愿答以“不合适”三个字。如果说，第一次人们还为汪晖兄可惜，那么第二次见到“死火余温”，则应该是为屡被借用的鲁迅先生难过了。

第六次犯规，则反过来出现一场喜剧。作家余华出来为汪晖获奖辩护。谁都可以辩护，谁都可以从任何角度辩护，谁辩护也不能因此就说他是新左派。但作家介入学术争论，确实别开生面。把汪晖说成是“国外大学排着队请他去讲学”，恰好与汪晖诉苦“彷徨于无地”发生矛盾，这是余华诚实的地方；同时，把国骂“他妈的”也端上了桌面，则让众人跌落眼镜。

第七次犯规则翻回来，又成闹剧。旷新年破口大骂秦晖，结尾处竟然引毛主席警告牛鬼蛇神的雄壮“语录”：“捣乱，失败，再捣乱，再失败，直至灭亡”！让今人戒惧文革未死。就我而言，仅将旷文骂及本人的几篇文章转给网站《》，请贴至相邻位置，让读者公论。旷新年立刻声明将他的文章从那个地方撤下，同时说他厌恶“千方百计放大自己声音的做法”。要

撤就撤，何必留下一个心虚嘴硬的笑柄？君在网上岂止“放大自己的声音”，而且是“放大”别人的“私邮”，不仅“放大”，还要“诬陷”（说“秦晖咬定汪晖是官方派来的主编”），这就不是认错，而是错上加错，是第七次犯规中再叠加一个第八次，一口气刷新了上述所有记录。至于讪讪声言新左派是批判文化、资本、权力之结合，别人看了都为之着急，帮忙也该帮对地方。面对长江《读书》奖这样一个现成的例子，要为之辩护，尽可换个角度。别人已经看破却也不忍再言的地方，是应该“回避”的，却还是不知“回避”，哪壶不开提哪壶，如余华一般大言不惭，就不怕当事人——出资方与文化方尴尬？
当然，也不是每一个人都如此，也不是持批评意见者处处正确，无可指摘。在这场争论中，人们不应该忘记还有崔之元这样的朋友，严守争论规则，观点再对立，也不蔓延到学术之外，实施人身攻击。正因为如此，我们到今天还能保持很好的友谊。遗憾的是，这样值得尊重的“吾敌吾友”，实在是少之又少。如果说，把学术争论比喻为踢球的话，这场球踢到现在，已经八次犯规，还有什么意味？论战时不遵守底线规则，评奖时不遵守自己定出的程序，一而再、再而三地犯规，这都是为的什么？

我提出两个尝试性的解释，不一定对，仅供进一步商榷与讨论：一，与这些朋友的文学性格有关。我们不能说新左派都是文学界朋友，也不能说凡是研究文学者都会倾向新左派观点，更不可以说凡文学研究者不能对文学外的理论问题发言，但有一个现实也是客观存在：这些朋友中大部分是从事近现代文学评论出身。这一知识背景与左倾学理的可能联系，罗伯特诺齐克和雷蒙阿龙都曾有深入分析，可惜中国的知识界身处文学大国的浓郁传统中，大多数人没有清醒认识。此处仅从文风上说，讨论中感情用事、以杂文形式施以人身攻击，为什么是那一领域里的常见风气？本世纪初，“逻辑学”一词刚从日本引进时，是“论理学”，即训练人学会讲理的知识，后来从音译改为“逻辑”也对，但看一个世纪以后中国的文学青年一旦进入理论探讨，大多在逻辑上随意跳跃，以文学抒情代替逻辑论证，其实还是以“论理学”翻译“逻辑”一词好，至少能引起人们注意，要学会讲道理，而不是以文学代逻辑，以抒情代论证，更不能前后矛盾，徒呈笑柄。当然不能因此而否定文学评论与文人杂文，但有一点似应明确：将文学性格引进理论争辩，以文学抒情代替逻辑说理，有百害而无一益。当对手不是使用文人杂文，而是用严肃的学理讨论来回应自己的挑战时，就不能再使用那样的文学性文字，而应该用同样的严肃讨论来反驳，以使讨论步步深入。这不仅是对对手的尊重，也是对讨论的尊重。

二，与这些朋友的理论定位有关。且不说他们的批判方向是否正确，新左派朋友的理论定位于批判，而不是定位于建设，这一事实不会存有疑义，其理论源头在西方本身就称为“批判理论”。批判理论自有其价值，也不是国内每一个批判理论的信奉者都是新左派。但批判性文风如果不节制，很容易流向粗暴攻击，尤其在面临对方反驳时，容易失控、失态，也是此次论争中多次出现的事实。如对内，不区分本土市场经济与西方市场经济在发生机制上的根本不同，痛骂中国市场机制是西方的“殖民化复制”，回避本土权力体制是更为直接的弊端来源；对外，不区分西方社会的制度层面与某一届政府的外交行为，动辄痛骂“帝国主义”，呼唤“第三世界重新革命”。有这样激越浪漫的理论定位，则相应难免随心所欲的实践风格：办事目无程序，甚至践踏自己所说的程序，随说随变，事后再以工作室声明来搪塞，牛头不对马嘴，越描越黑；一旦与对手进入论辩，则跳过逻辑、论据、事实，只以一个“骂”字壮势，开始是“骂”，结尾是“骂”，一不如意就骂，能骂的话都能成文，从旷新年的“屎臭”到余华的那句“国骂”。

这场学术争论为何逐波而下，破位下行？肯定还与更深一层的背景有关，即八十年代末期以

来整个思想理论界的崩坏有关，此处众所周知，应留待它处讨论。当务之急，是制止这种“骂”风蔓延。“骂”风不停，争论会失去质量，读者会失去耐心，被骂一方更没有理由单方面维持学术规则，唾面自干，始终忍受。“辱骂和恐吓决不是战斗”，如果以此代争辩，被骂一方不可能继续奉陪。且不说此前如何，汪晖“两点声明”中的下列一段，还没有说错，希望能付诸以后的实践？

正常的学术讨论“是在不妥协的论辩之中的相互的尊重、严肃的分析和学者在论辩中的自律。”任何将思想和学术的分歧与对个人进行攻击和中伤联系在一起的方式，都是对思想自由和学术自由的摧残，也是对中国学术和文化事业的摧残。

我愿既往不咎，从此以上述勉文与作者、旷新年诸君共勉。
2000 年 8 月 25 日

城头变幻二王旗

卢梭的话有很多，我都不太同意。但是有这么一句，漂过二百年时空，兀然插立在这里，使我不敢继续批判。二百年前，那句话批判凡尔赛文人的虚空，引起过启蒙运动的分裂。他说，那群人是 Toujours hors de lui ——生活在别处！

二百年后，我觉得奇怪，只要是文人，哪怕生活在中国，“生活在别处”这一古老而又时髦的陋习，一点没改。

“生活在别处”最时髦的样式，就是使用西方的“根”。

他们不可能生活在别人的问题里，却能够生活在别人的话语里。这也成了一种活法。然而，能够移过来的是能指，不能移过来的是所指。他们拼命用隔壁人家的能指，来扣合我们家里坛坛罐罐的所指。有时不小心玩出破绽，被人戳破西洋景，就恼恨听众听不懂“后现代”。我读“后现代”，如读用中文写成的洋码文字，或是用洋文写成的甲骨文字。你见到过电脑屏幕上突然出现的那种恶性字体吗？原有逻辑被破坏以后，汉字偏傍部首恶性拼接，中间夹有乱七八糟的机械符号？

“后现代”的某些状况，确象一部使用海盗版软件的电脑。一旦软件出错——而大陆偏偏流行海盗版软件，这类软件的特点就是经常出错——屏幕上就会出现那些让人难以辨认的符号，我称之为“洋码甲骨体”。

我们曾经有过一次荆柯刺孔子的喜剧——文化热大讨论。现在恐怕要有一场荆柯刺瓦德西的滑稽——后现代第三世界反第一世界的话语起义。说起来都有点绕口，故而使人想起义和团咒语，有一点象扶清灭洋。

对于这场“后现代”话语起义，其实不必认真。你只要看一看“后现代”阵营是在痞子文学的大旗下安营扎寨，顿时就能明白。那是一种包装，骨子里比前现代还要前现代。在本土具体环境里，“后现代”的话语，哪里找得到与现实生存状态接榫的逻辑接口？如有之，只是一种形而下的前现代生存技巧。

对这种生存技巧说得最早因而也说得最好的是凡尔赛的前任文化部长。他用那口凡尔赛的辩证语言说，这叫“既不违背四项原则，又能顺应市场经济”。真是见道之语。除此之外，你还能想得出什么语言能如此透彻地道破形而下前现代痞子文学与形而上后现代话语在表面“佯痞”或表面“佯洋”的掩护下，骨子里算到家的那种政治滑头与经济盘算？部长最近听到一些批评，肝火较旺。他撰文反驳批评者是“黑马”之下的“黑驹”，“黑马”就是刘晓波，早已被清算，“黑驹”下场可想而知，因为殷鉴不远。

以被清算者比附当下的批评者，说四十岁的黑马下出了一匹三十岁的黑驹，这话实在有伤忠厚。可是部长成天念叨人们要学会“幽默”，学会“幽默”的“智慧”，看来这就是凡尔赛式的“幽默”，凡尔赛式的“智慧”。除此之外，世纪末的文坛景观还有什么可记？只有前任文化部长与现任地摊盟主结盟，也许是这块土地上最有观赏价值的世纪末景观，富有“后现代”魔幻色彩。它能刷新世界文学史上的有关纪录，它能让诺贝尔文学奖评审委员们跌落眼镜，看看这块成天吵嚷着要获奖的土地上长出了一簇多么希罕的植物。

世纪末的文坛出现“二王”现象，如此活宝，真是这个世纪的最佳总结。大概也只能这样总结，才能清楚地标示出，经过漫长风雨的冲刷，这块土地上的文化含量还剩下多少。

在这块土地上如何智慧地生存，属一种秘密技巧，即中国人视为珍密的“策略”。世故与策略，是中国人的又一“房中术”，它的快感是隐密型的。它使它的主人窃喜为得技，只能与几个灯下密友掩口窃笑，秘密分享。凡尔赛的文化层就浸淫在这一小口龌龊的酸水里，接受它的秘密保护，接受它的秘密腐蚀。

本来就未崇高，又何必“躲避崇高”？“学问不多，智慧不少”，当然就该学习这种生存技巧。然而，精神这个幽灵对人的要求却也苛刻。徜徉在它的外围，它允许你混沌，允许你游戏，允许你插队夹塞，见一个摊头摆一个篮头。再往里走，就开始出现这样的要求，要求你单纯，要求你透明，要求你撤回在其它摊头摆着的其它篮头，一句化，容不得两面取巧，八面玲珑。所以，巧伪人能捞尽世俗的名利，却登不上精神阶梯。

这块土地上的聪明人都已学会世故，因此这块土地只能盛产油头滑脑。最后什么都没有，但可以捧着这点油头滑脑去领奖，而且是诺贝尔奖。

如此热闹的话语世界，当中偏偏有一个现在时语态的缺席，这件事本身就令人惊奇。前现代的生存技巧，套上后现代的符号面具，当中恰好遮蔽那个现在时语态的缺失。所以，不仅仅是符号上的提前消费，这是话语世界的一场应时骗局，一场有意与无意巧妙吻合的应时骗局。

想一想他们为何害怕鲁迅——“不能再有鲁迅!”，也许能恍然大悟。那个绍兴倔老头，被这块土地咬过一口，所以就反咬住这块土地不放。他的现在时语态成了当今文学大师的心病，惊心裂胆，箴口不言：

比如他用一个“瞒”字一个“骗”字，道破一部中国历史的真谛；比如他说“将屠夫的凶残，化为一笑”，道破名士贤达的闲适心态；比如他用“既帮忙又帮闲”，点破文坛上那些永远闲不住的背影……

距今七十年前，老头提出过一个很不讨人喜欢的论断：中国的文人，对于人生——至少是对于社会现象，向来就多没有正视的勇气。

此前三年，这个不讨人喜欢的倔老头还在文人好世界里戳过一个更大的窟窿：即小见大，我于是竟悟出一件长久不解的事来，就是，三贝子花园里面，有谋刺良弼和袁世凯而死的四烈士坟，其中三块墓碑，何以直到民国十一年还没有人去刻一个字。凡有牺牲在 祭坛前沥血之后，所留给大家的，实在只有“散胙”这一件事了。

老头死了近六十年，还有什么可怕的呢？早该到了“散胙”的时候了。

人是需要自欺的。要骗人，首先要瞒自己。人们抱怨街上都是骗子，其实更多的骗子就寄居在人的内心。人的内心——调用张爱玲的语式——是一袭华美的袍，袍上爬满了虱子。

一般而言，文人雅士的内心虱子要比老百姓多那么一点，因为他们离不开“瞒”与“骗”。

比如潇洒、超脱、闲适，这类美丽符号就是为文人雅士内心准备的虱种。文人雅士经常舔惜内心那张华美皮袍，把它弄得又暖又湿，故而那些虱种特别喜欢爬上那张皮袍，并以惊人的速度在那上面迅速繁衍开来。

鲁迅死于二战前夕。这是他一生不幸的最后大幸。如果让他目睹那场灾难，我相信这个想不开的老头只有自杀一途。

那场灾难让人类蒙羞含垢的纪录，不是广岛，而是奥斯威辛。几千年文明进程在改善人性凶残方面的记录，千年一线，命若游丝，不堪一击。

想想奥斯威辛，就可以看出有我的那些同行参与制作的关于文化超越这类精致的神话是多么苍白。二战前德国的文化与教育走在世界的前列。正因为如此，我们看到了在日本看不到的辛德勒式的特殊拯救——出于人性；或者如施道芬格那样的古典贵族式谋叛——出于文化教养的尊严。但是相对于被成功编织进几百万纳粹军队参与集体屠杀行为的德国青年，这样的个人行为，几乎于事无补；相对于在集中营被残害的七百万犹太生命，这样的高贵事例，则是杯水车薪。

无数只有教养的手指，一分钟前在钢琴上弹奏柔情的小夜曲，下一分钟则可以毫不颤抖地按下毒气室煤气开关，哪怕毒气室里的人群中恰好包括那首小夜曲的作者。所以，奥斯威辛的钢琴声天天不断，奥斯威辛的烟囱口天天在冒烟。

他们在围着一口井跳舞，跳出了各种花样，频繁更换舞步。没有人向那口肮脏的井里吐一口唾沫，甚至不敢向那口井里张望一眼。 为了不让舞蹈者偶而走神失足，发生不必要的麻烦，他们近来干脆制作了一个精致的井盖，把井口盖了起来。未必有人要求他们这样做，这是他们出于凡尔赛式的自觉。我却看见井盖缝隙冒出缕缕青烟，一批又一批人灵魂出窍，化为一缕青烟，就在井盖上面的烟云中舞蹈。

还记得原子核爆后的壮观情景吗？第一批人当时即随訇然一响，就地倒毙。第二批人则延缓片刻，死于核辐射，临死前动作变形，表情夸张，故作嬉戏超脱。第三批人则拖得更慢一点，死于核污染，灵魂先溅上一点核爆尘埃，然后逐渐漫湮，至局部，再至全部，直至大脑死亡，却还剩下四肢尚在烟云中舞蹈。死亡过程非常漫长，几乎与人类进化的节奏一样拖沓。由于节奏拖长，肢体动作获得了特别优美的视觉效果，慢动作，近乎舞蹈，可以让人遗忘这是死者的舞蹈，为了庆祝他们的灵魂出窍。就用部长大人自己的话来说吧，这叫“活动变人形”。

井口边的舞蹈越跳越欢。既然已经穿上了那双着了魔的红舞鞋，那就跳吧，拥着满心满肺的虱子，还有那一小口龌龊的酸水，继续跳下去吧！

城头变幻大王旗。不，二王旗。
〔１９９５－２－１８〕

程序公正与实质正义

这两个概念比较绕口，但在一个现代公民社会，又至关重要。或许能通俗地说：如果有两个人为另一个人是否获奖发生争执，第一个人说那人作品质量高，程序不合也必须获奖，否则就不公道；第二个人说，那人作品就算天下第一，如果不合程序，也不能获奖，突破程序，会引起更大的不公。听完他们辩论，我们就大致可以判断：第一个人是要实质正义；第二个人是要程序公正。其实中国古人对这两者的关系，已经有感觉。"君子爱财，取之有道"，前者所说是实质正义，后者所言就已经触及程序公正。看来古人也多少知道一点程序公正先于实质正义。在现代社会，这是公民的普通常识，或者叫法律意识。我们现在就来看长江《读书》奖引起的争议，看看问题出在哪里？

钱理群人品好，文章也好。但程序规定，评委不能将自己的作品参与评奖活动，钱先生恰好是评委之一，一旦获奖，争议即起。对此，主事者《读书》杂志这样说：著作奖和文章奖的评审是由两个学术委员会分别独立进行的。根据章程，凡有作品入围者，均未担任相应奖项的学术委员（长江《读书》奖工作室声明第五条）；2000 年 4 月 21 日至 22 日，著作奖学术委员会评审出专家著作奖。4 月 23 日，文章奖学术委员会评审出文章奖（上述声明附工作日志第十一）；钱理群和汪丁丁 4 月 22 日还在进行评审工作，由于他们两人的文章入选了文章奖，23 日两人退出文章奖评审委员会，结果是钱理群的文章当选，汪丁钉入选（《南方周末》6 月 9 日）。

我们看一下文章奖和著作奖评委组成：文章奖评委 11 人，陈嘉映、陈燕谷、黄平、陆建德、罗志田、孙歌、王晓明、万俊人、信春鹰、许纪霖、杨念群；著作奖评委 15 人，陈嘉映、陈燕谷、黄平、陆建德、罗志田、孙歌、王晓明、万俊人、信春鹰、许纪霖、杨念群、甘阳、王焱、钱理群、汪丁丁。

前者比后者少四人，甘阳在香港不克赴会，王焱因病没有参加，最后少的两个人，恰好就是 23 日才退出的钱理群和汪丁丁。名义上是两个学术委员会，但人员完全重合，用老百姓的话来说，这叫"一套班子，两块牌子"工作室声明说"评审是两个学术委员会分别独立进行"，可能吗？除非他们分身有术，才能在"进行"时既"独立"又"分别"看一下他们的工作日程，其实是一套班子两个议程：21 日、22 日评著作，这时叫"著作奖评委会"，23 日评文章，这时叫"文章奖评委会"《读书》解释说"钱理群和汪丁丁到 23 日退出"，以此之矛，攻彼"分别、独立"两说，两说皆破。如果不是一套班子两个议程，而是""，钱、汪二先生何必"退"？说穿了，只是在同一套班子中，退出与己有关的一个"议程"而已，"两个学术委员会分别独立进行"是子虚乌有。主事者说他们的程序比诺贝尔评奖还要严格，那就应该组成两个成员完全不同的评委会；实在凑不齐，出现"一套班子，两块牌子"的中国特色，人们也能谅解。但在这种情况下，为爱护评委，主事者或工作室应该在评审一开始就明言，因为只有"一套班子"，无论是著作还是文章，谁作品已经入围，谁就只能在两个选择中择其一：要么当评委，放弃参奖；要么放弃参奖，当评委。这才是"回避"，这才是比诺贝尔奖还严格，也体现君子爱人以德。

汪晖对批评的回应是，6 月 22 日给发回三年前旧稿"鲁迅和他的论敌"序，把自己和批评者的关系比附为鲁迅和他的论敌，显然不妥；7 月 1 日写作"两点说明"，对得奖表示辞谢，这是应该肯定的。使汪晖情绪激动的因素有很多，这里不能面面俱到回应，与程序公正有关的是：他说他完全没有参与这个奖项的诸多事宜，因此得奖与否，不涉程序公正。对此，《读

书》杂志和工作室解释得更详尽：第一次解释见《南方周末》6 月 9 日，《读书》杂志接受记者采访称：汪晖作为《读书》杂志社的成员，和其他所有杂志成员一样，是不具备推荐、评选资格的。但评选活动开始时，他已经在国外进行学术交流直到现在。《汪晖自选集》得奖后，（读书》杂志原有将之撤下的打算，但这是经过程序产生的结果，《读书》杂志没有这个权力，民主的结果只能尊重。

这段话有点奇怪。前一句承认汪晖不具备推荐、评选资格，那就应该就此打住，以后种种皆为赘笔蛇足。"得奖后，（读书》杂志原有将之撤下的打算"，可见是知道首先要资格合法，然后才有程序合法，资格不合法者不得进入程序，即使程序被启动，运作结果也不应承认。但是，后一句却说还是不撤，理由是"经过了程序产生了结果"这不是明知故犯，自相矛盾吗？说是"民主的结果只能尊重"，这样推卸责任的的说法倒有点象汪晖在声明中激烈抨击的样子："将矛头指向全体评审委员"这是什么样的"程序"，什么样的"民主"？打个不恰当的比喻，文革中召开的党代会，哪一届没有出现过资格不合法者又被当选的事？而那样的运作过程那一次又不是被解释为"民主的结果"？文革结束已经三十二年，我们知识界最优秀的精英终于有机会来自己选一回，还不是选人，而是选书、选文章，怎么就会一下子掉入那个怪圈：明知资格不合法，却以程序运作造成既成事实，再以既成事实追认不合法为合法？这种说法究竟是爱护汪晖，还是陷汪晖于不义？

第二次解释见工作室声明：汪晖在设奖的酝酿初期，就对之多有疑虑。但由于他是三联书店聘请的兼职主编，不便对三联书店的重大事物表示可否，所以一直对评奖一事保持距离。加上 1999 年 10 月出国，更明确了对本届评奖完全不参与的态度。

因此，汪晖不是本届评奖工作的召集人，也完全没有参加包括章程设计、书目推荐和评审在内的任何工作。

这一解释有进步，绕过了前述资格合法与程序合法的明显矛盾。但有一个关键绕不过：汪晖没有辞去〈读书〉执行主编，长江奖是冠《读书》名称，不是冠三联书店；汪晖也没有辞去该奖评选的最终权力机构学术委员会召集人职务，"最终权力机构"还是此次声明中说的，不是我加的。以善意度人，最好不计较人在国外是否还能以现代通讯手段参与本单位事宜，但基础事实却不能打马虎：那两个职务实在是太重要了，它们对评奖的影响是不容忽视的。在不辞去职务的情况下，又要尊重程序公正，还有什么办法补救？有，那就是回避，彻底回避，汪晖不许自己的作品进入评奖程序。但这样的回避应做在事先方有效，语言要明确，不容歧义。象现在这样，评奖已经结束，当事人获奖，社会上议论纷纷，再以所谓当事人"完全没有参与"这样的倒述语来搪塞，是说不过去的。什么叫"完全不参与"？给予最善意的理解，可以承认是"回避"的同义语。但这样一来，就出现更为严峻的情况：既然当事人已经回避，为什么主事者还要让他的作品参与评选，以至发生今天这样被动的情况？可见是主事者有错，可称之为"情况一"；"情况二"：当事人"完全不参与"，是指具体操作不参与，不等于回避他的作品参评，主事者是按照他的意愿办，评选结束，汪晖获奖。

如果是"情况二"，尽管汪晖今日有辞退姿态，工作室还在劝进，尘埃未定，我们先欢迎这一姿态，但道理还是要说清：这是因为没有及时回避而造成程序违规的事后补救，与道德无关，更不是什么高风亮节。而且，在两点"说明"之余，是否还应该向主事者为其名誉受损而道歉？如果风度好，还可以向评委和工作室道歉？如果是情况一，那就是主事者和工作室的错误，那就应该利用"唯一声明"的机会，向名誉受损的汪晖本人，真诚道歉。在情况一和情况二之

外，我看不出还有其他什么解释。至于是汪晖向主事者道歉，还是反过来，主事者向汪晖道歉，则应视他们之间发生的真实情况而定。相信他们会妥善安排，旁人不应着急。

一场评奖风波迟早都要结束。不在于谁对谁错，无论是谁错，其它人都不应幸灾乐祸。使我们难过与反思的是，知识界启蒙民众二十年，为什么今天还会在自身暴露出对程序公正的如此无视与随意？这一次，法盲不是出现在民工群，而是出现在知识群，用汪晖的话来说，确实"令人震撼"。启蒙者被启蒙，包括笔者在内，是应该轮到我们知识分子给自己扫盲了。

2000 年 7 月 14 日《南方周末》

迟到的理解

顾准遗篇——《从理想主义到经验主义》，在香港三联书店出版，海内外产生相当影响。人们痛惜顾准去世太早，得到理解太晚，这样的思想史悲剧过去有，现在有，将来却不该再发生了。为此，本文作者走访了顾准六弟、《从理想主义到经验主义》一书编辑者——陈敏之先生。现根据陈敏之先生回忆，介绍顾准先生蒙冤受难以及晚年临终的情况，以回应知识界、思想界对这位已故思想家的怀念。

顾准早期在中共党内命运多蹇。抗战前后，他在上海领导职委工作，因与领导意见相左，即遭批判。１９４９年后任华东财政部副部长，上海市财政局局长兼税务局局长。终因刚直不阿，言行殊异，连遭厄运，而且一次比一次深重，再也没有抬起头来。

第一次冤案发生在１９５２年。当时，党内在税收具体作法上发生分歧。来自北京方面的指示是，发动工商联成员民主评议。顾准则认为，这一作法可能引起很不公平的后果，应该利用上海民族资本企业帐册俱全这一现代条件，通过“查账征税”的办法，完成税收任务。１９５２年2月２８日，《解放日报》在头版头条赫然刊出顾准“错误”——目无组织，自以为是，违反党的政策，与党对抗。之后，顾准即被撤销一切职务，调离上海。

第二次冤案发生在１９５７年。当时，顾准随中国科学院组团赴黑龙江，勘察中苏边境水利资源。顾准为维护中方主权，抵制前苏联大国沙文主义，触犯时忌。人未返京，一份反动言论集已整理在案。公开见报的罪名是这样一句话：“现在，让老和尚出来认错已晚了。”顾准抵京，立刻被扣上右派帽子，新账、老账一起算，反复批斗。

第三次冤案发生在１９６５年。顾准有一外甥，时在清华大学念水利，在同学中组织了一个“马列主义研究会”。在学校清理思想运动中，这个研究会的头头主动坦白交待，引起康生注意。康生意欲从顾准下手，顺藤摸瓜，把同在中国科学院经济所的孙冶方、张闻天编织在一起，打成有组织的反党集团。隔离四个多月的严厉审查，证明在组织上毫无瓜葛，顾准却因此第二次戴上右派帽子。在全国范围内，如此两次戴上右派帽子者，实属罕见。

六十年代的政治气候下，顾准上述遭遇，势必祸及妻子儿女。子女出于对父亲的不理解，与之疏远，乃至断绝关系，不难理解。１９６６年，顾准被迫与妻子离婚，搬离家庭。次年回去取书籍衣物，久唤门不开，后来还是邻居帮助他把东西搬下了楼。不久，又被迫签具了断绝父子、父女关系的声明。从此，顾准蜇居中科院一斗室，以冷馒头度日，再也没有迈进过家门。

也就是在这段日子里，顾准开始了他忧愤满怀的十年研究计划。但是，他内心却割不断对家庭子女的钟情。１９６２、１９６３年苦熬心力，译述两大本著作，部分原因即为了挣点稿费，借以改善家庭经济。１９６９年那么艰困的条件下，他还是买了一只表，准备送给长女；同是在这一时期，他另外准备了一套被褥，打算有一天孩子们会去看他时能用上。离家分居时，他什么也没带出，后来思念心切，从陈敏之处收集子女的照片，一一粘贴在照相簿中。１９７２年从河南干校回北京，他探询到子女地址，曾写信要求会见，信中说，“现在还谈不上我对你们尽什么责任，不过，我积存了一些钱（补发的生活费）和粮票，可以资助你们。”信中所附，是他刚回北京后拍的八张半身照片，并特别说明，如果子女和亲属中谁看到了想

要，可以给他。此外，还有一张他在艰难岁月中节省下来的油票。

１９７４年9月，陈敏之赴京，与顾准相处了半个月。顾准劝陈敏之，勿为时势所动，从头研究西方史、中国史，并商定了京沪两地的通信讨论方式。《从理想主义到经验主义》一书辑录的顾准思想，就是后来两地通信答疑的结果。在那次会见中，顾准不止一次地提到他对子女的思念之情。陈敏之劝他，这实在是鱼与熊掌，不可兼得。他似乎同意了这个结论。有一次，他们一起坐在紫竹院湖畔的长椅上，周围异常寂静。顾准情绪激动，长叹一声说："这个问题，在我总算解决了。"其实，这个问题只不过是深埋在心底而已。他心中蕴藏舔犊之情，随时都会迸发出来。后来病危临终，他对七弟反复说："我想他们，想得好苦呵，想得好苦呵！"

另一方面，顾准又是个孝子。他虽年届六十，却始终经常牵记九十高龄的老母。从几个弟妹的童年时代起，顾准即肩负起全部家庭生活的重担，几十年来一直和母亲生活在一起，可以说相依为命。１９６５年，顾准处境恶化，不得不将母亲迁至太原三妹处。１９６６年，母亲随三妹一家迁来北京，住处与顾准相去不远。终因形势所迫，咫尺天涯，母子始终未能见面。

不能见面的原因并不复杂。顾准妹夫当时正任部级官员，为避免对他有所影响，顾准和母亲只能回避。１９７２年前后，母亲曾提出想见见顾准，遭委婉拒绝。年底，陈敏之赴京，也曾设想安排母子见面，亦未如愿。离京前，陈敏之与其妹只能达成这样的协议：将来母亲病危进医院，立即通知顾准，让母子在医院见面。

１９７４年１１月初，顾准咯血不止，先于母亲住进了医院。１１月１６日，经济所党内外群众经过讨论，一致同意给顾准摘除右派帽子。通知抵达病床，顾准的生命只剩下十七天时间了。母亲闻讯后提出，要到医院去："已经十年不见，想去见见。我本来想在我病倒的时候，让老五（指顾准）来服侍我，想不到他现在竟要先我而去了。"老人是噙着泪水说这番话的。噙忍十年的泪水，再也忍不住，默默流淌下来。
老人态度很坚决。路远，可以找出租汽车；楼高，有电梯、手推车。最后还是陈敏之劝阻了母亲，不料却因此造成陈敏之的终生悔恨——母子十年生离，临终死别，顾准走在了母亲前面，还是未能相见！陈敏之当时深虑母子见面一恸，会产生更大的悲剧，故而加以劝阻。事后证明，他由此造成的愧疚却再也不能弥补了。

顾准临终前，欲见子女亦不得。陈敏之为疏通其子女对父亲一生的理解，１９７４年１１月9日，曾给顾准长女、长子写有一信。此信在当时顾准尚未摘帽，政治气候尚未解冻的氛围中，需要一些胆识。即使在今天，亦可一读：

"历史上有许多先驱者（社会、政治、哲学、自然科学各个领域），不被当代的人们所理解，被视为异端，这种情况并不罕见。你们的爸爸虽然还不能说是这样的先驱者，但是据我所了解，我敢断言，你们对你们的爸爸实际上一点不理解。他比我和你们的目光要远大得多。许多年来，他不过是在探索着当代和未来的许多根本问题的答案，如此而已。如果认为作这样的探索就是一种该死的异端，那他决不是一个真正的马克思主义者。如果有人以有他为辱，我却以有他这样的哥哥为荣。

在家庭关系上，他深深地爱着你们的妈妈。自从你们的妈妈不幸去世以后，他又把全部爱情

倾注在你们身上。我相信，这一点，你们是会感觉到的。这一次，他又向我表示：希望和你们兄妹五人都见见面。他还问我：如果他这次不幸死去的话，你们会不会去看他？对于这个问题，我当然无法代你们答复，这只能由你们自己答复。

〖——顾准用铅笔在此处加注：如果我临死的话，我还是希望见见你们。一是请你们原谅（妈妈说我害人，我实在害了你们），二是祝福你们。〗

关于你们爸爸所说的‘害了你们’，我想作一个注解。一个忠实于自己的信念作探索的人，往往不能两全——既忠实于自己的信念，又顾及家庭，这就是演成目前的悲剧所在。”

陈敏之后来将这一悲剧称为“两代人的悲剧”。然而，有道者不孤，即使是在那个黑暗年代，顾准的精神与思想在青年一代中也不是没有感召者、敬仰者。与陈敏之上述信件相隔八天，临终前顾准收到了一个年青姑娘来信。这封信更可一读：“获悉你病重的消息，真是悲痛万分！我实在无法用语言来形容我此时此刻的心情。我不能失掉你，你是我的启萌（蒙）老师，是你教给我怎样做一个高尚的人，纯洁的人，一个对人类有所供（贡）献的人。

几年来我们在一起的那些日子（指经济所一锅端到河南息县劳动）象电影一样在我眼前出现。东岳（河南息县所属）的月光下你告诉我要像小孩捡石子一样为自己收集知识财富，从那时起我才下了活一生学习一生的决心。你对我讲一个人在任何时候都要为自己寻找一个目标，即使明知这个目标是自欺其（欺）人的，也要向着这个目标去奋斗，否则你生活就没有中心。在这一点上你就是这样做的，你对我起了以身做（作）则的作用。

听说你的孩子还是不恳（肯）来看你。我想你也不必过于为此伤心，我就是你的亲女儿。尽管不是亲生的，难道我还不能代替他们吗？
我知道泪水是救不了你的，只有用我今后的努力和实际行动来实现你在我身上寄托的希望，这样才是对你最大的安慰。”

这封信写于１９７４年１１月１８日。每一个中国人都会记得，这是个什么年月。顾准当时读信，即在病榻上流下了眼泪。

此信作者叫徐方，小名咪咪，是经济所张纯音女士（已故）之女。１９６９年１１月，经济所迁离北京时，咪咪十五岁，随母南迁。在干校期间，咪咪给予顾准最难得的关心和理解。她常常偷偷地送一些奶粉给顾准补养身体。她对顾准的同情随着理解加深与时俱增，以至顾准成了她年幼心灵最敬仰的人。她与顾准的忘年之交，后来在顾准的遗嘱中得到了反映。

遗嘱立于１１月１５日。当时，陈敏之根据顾准病中口述，整理出一份如下初稿：

我与学问、政治已无能为力，这是我唯一的遗憾。

我热爱生活，我知道生活在人间的日子已经有限，我将勇敢地迎接死亡来临。

对于所有关心我的朋友和同志，尤其是于里夫、耕漠两位老友对我真挚的关注，表示衷心的感谢。

我生前所用全部遗物交给重之（注：顾准幼子）；在京存款（补发的生活费，现由六弟交给母亲保存）交给淑林，并入妈妈的遗存；在上海现由六弟保存的存款伍百元赠于里夫老友。

我所有的全部书籍交给六弟并由他全权处理。遗稿（一）有关希腊史部分交给吴敬琏同志；（二）其他部分均由六弟全权处理。请六弟选择一些纪念物品代我送给张纯音同志和她的女儿咪咪。

医院认为：我的病例特殊，如果需要，我的遗体愿供解剖。我的骨灰倒在三里河中国科学院大楼（前经委大楼）前面的小河里。

祝福我的孩子们。

顾准看完初稿，认为前面两段是空话，删掉。关于遗体供医院解剖，是他嘱咐陈敏之后添进去的。１１月１７日修改稿抄录了两份，由他过目以后签了字。

令人感慨的是，顾准遗嘱的最后一句话，还是"祝福孩子们"。当时陪伴他的一位老友为之黯然，称之为"英雄肝胆，儿女心肠"。使人欣慰的是，顾准这份"英雄肝胆，儿女心肠"终于在他去世之后得到了理解。

顾准于１９７４年１２月３日凌晨去世。弥留时，经济所吴敬琏在身边。这个当时还年轻的经济学家，遵嘱接过顾准有关希腊史研究遗稿，以后协助《希腊城邦制度》一书出版。那本书在八十年代初的大学校园内广泛流传，教育了包括本文作者在内的整整一代人。

１９８２年前后，顾准子女获悉陈敏之处保存有一份父亲的通信笔记，向他索要去传阅。这份笔记就是后来陈敏之整理出版的《从理想主义到经验主义》。１９８４年2月，大女儿寄来了一份"读者附记"。"附记" 说：

"我逐年追踪着父亲一生，一九五七年以后，他是一步一步从地狱中淌过来的呀！他的深刻的思索常常是在数不完的批斗、侮辱甚至挨打之中完成的，在他最需要亲人的时候，亲人远离了他，可是恰恰他的思索，包含着更多的真理。人生只有一个父亲，对于这样的父亲，我们做了些什么呢？"

"附记"引用了爱因斯坦悼念居里夫人时说过的话：

第一流人物对于时代和历史进程的意义，在其道德方面，也许比单纯的才智成就方面还要大。即使后者，它们取决于品格的程度，也远超过通常所认为的那样。

知父莫如女，尽管这是一份迟到的理解。然而，迟迟不解顾准者，又何止他一个女儿？我们整个社会都是在十年之后蓦然回首，惊讶顾准之先知、顾准之预见！而这个社会最需要思想的时候，这个社会却已经把它所产生的思想家悄悄扼杀了。

"附记"随之提出了一个严肃的问题。这一问题之意义远远超越了顾准及其亲人的家庭悲剧：

"真正严峻地摆在面前的，是需要解决这样的一个悖论——为什么我们和父亲都有强烈的爱

国心，都愿意献身于比个人家庭大得多的目标而却长期视为殊途？强调分离时间太久，搞技术工作理论水平低等等，都仅仅是外部的原因；问题的关键在于，我们所接受和奉行的一套准则，为什么容不进新鲜的、可能是更为科学的内容？究竟是哪一部分需要审查、更新，以避免今后对亲人以至社会再做蠢事？对于一个愿意严肃生活的人，必须有勇气正视、解答这些问题，并且承受代价。”

不愧是顾准的女儿，她理解父亲，迟到了十年，却提出了一个十年后的今天也未必已解决的问题。遗憾的是，顾准已听不到这一追问了。他把追问留给了活着的每一个人。

从“五月花“到“哈佛”
——《东方文化周刊》1999 年第 16 期

一，

圣诞节到了，我的南方朋友从佐治亚 —— 即中国人很熟悉的小说《飘》的家乡，长驱三千英里，开车两天来看我。而他们夫妇写的两本介绍美国社会、政治、文化的书，那一年在中国也上了热点图书排行榜，《历史深处的忧患 —— 近距离看美国》和《总统是靠不住的》，已经为中国读书界熟悉。那两本书写得好，与他们的生活状态有关，抵美多年，他们以小贩为生，在草根层摸爬滚打，一点没有在美留学生阶层的那些坏毛病。夫妻俩遥闻哈佛大名，却总是自认为是南方的乡巴佬，轻易不敢来，这次乘着我在那里，就到哈佛来探头探脑了。因此，我戏称这一年的圣诞是“两个小贩到哈佛”，而他们对我的报复，则是带给我一本《总统是靠不住的》，扉页赠言居然如此回敬：“ 1997 年圣诞：哈佛不读书纪念 ！ ”他们开车载着我东跑西颠，走了很多我平时因没车而到不了的地方。那一个礼拜，我果然读不成书了，这一对小贩夫妇开心得哈哈大笑。

第一个地方是普利茅斯，离哈佛一个多小时车程。那是英国移民到北美登陆的最早口岸，有“圣地”之称。我们去的那天是阴天，彤云密布，景色萧瑟。惟见远处一条大帆船停泊在海岸，五颜六色，显得特别鲜艳。走近一看，才知道是著名的“五月花”号，却是后人仿制的。

那条真实的“五月花”号早就烂完了。它是在 1620 年 11 月 11 日一个寒冷的日子抵达这里的，从船上摇摇晃晃走下 102 个清教徒移民，衣衫褴褛，形销骨立。他们原来的目的地是弗吉尼亚，风浪将他们吹到了这里，只能改变计划，落地为安，就在这里建立了第一个殖民地。　　他们当时是踏着一块海边岩石上岸的，那块岩石大约一米见方，经 337 年的海潮冲刷，还在原处，一半在海里，一半露出水面。美国人称它为“普利茅斯圣岩”，在它露出水面的那一侧刻了“ 1620 ”四个阿拉伯数字，迹近神秘，几乎朝拜它为整个北美文明的发祥物。岸上有一个回廊，好让参观者在它的上方来回走动，以仔细端详这一伟大的“圣岩”。

那批移民自说自话改变了出资组织这次航行的公司定下的目的地，以后的事情自然只能靠他们自己管理自己了。全体移民签定了一份公约，自己约法三章，有点像我们 70 年代的凤阳小岗村农民的地下民约。史载《五月花号公约》全文如下：

我们这些签名者，为上帝的荣耀、基督教的进步和我们君主与国家之荣誉，已决心远航弗吉尼亚北部，去开垦第一个殖民地。兹由在场者在上帝面前、在彼此面前庄严地互定契约，把我们自己联合为一个公民团体，以便更好地实施、维护和推进上述计划；并根据公认为最适于和最有利于殖民地普遍福利的原则，随时随地出于至诚地制定、设立和构造出如此正义和公正的法律、条例、措施、组织和机构。我们约定：所有的人都应当服从与遵守这一切。作为证人，我们签名如下。
(签名从略)

当时他们从英国来此，要航行 5000 公里，在海上颠簸四个月，还未抵岸就有人耐不住风浪折磨而死去，第一批幸运上岸者 102 人，上岸不久，即逢严寒来临，第一个冬天又冻死三分之一的人，以后的几个冬天，不断有人死去。就是这样一群奄奄一息的人，居然还有心情

一字一板地签定那样一个公约，从此奠定北美 13 个殖民地的自治原则，这一原则后来又融进了现代宪政制下中央政府与地方自治的权力界限，其历史作用一点不亚于后来的《独立宣言》。后者只是宣布了与英国决裂，规定了 13 州殖民地与外部世界的关系，而《五月花号公约》则奠定了 13 州人民自己管理自己的内部规则。毫不夸张地说，没有《五月花号公约》，就不会有后来的北美文明。 19 世纪吸引一代又一代欧洲人到这里移民的，第一是这里辽阔的土地，第二就是辽阔土地上的自治原则，土地加自治，以及由此形成的机会均等，这就是后来与“普鲁士道路”相对应的北美现代化模式 —— “美国道路”。而这条美国道路，就是从那块“普利茅斯圣岩”开始的。

二，

还有更为令人惊异的。

我的两个小贩朋友嗜好阅读游览地各种铜牌上镌刻的纪念文字，离开“五月花号”不远，他们就发现了一块与哈佛大学历史有关的铜牌，文字大意为：

有一个叫“哈佛”的传教士，登陆不久就开始操心精神播种问题，他说，我们接受了欧洲的文化，但是这里谋生太艰难，以至我们的子孙后代很有可能在开辟草莱中遗忘了欧洲的文化，一切又要从零开始。为了避免这一荒蛮，我们从现在起，就应该节衣缩食，办一所大学，让我们的后代从欧洲教育的终点开始。这个叫作“哈佛”的人捐出了他的藏书、财产，这就是 1636 年哈佛大学的起源。

哈佛离这里有多远 ？从空间上说， 60 英里开外；从时间上说，离初民在这里登陆仅仅十六年，离美国独立建国还有一百四十年。在那十六年里，几乎每年冬天都有人在普利茅斯的海边冻饿而死。按照中国儒教有关物质充盈与教育起步的先后次序，仓廪足，知荣辱，知荣辱，民可教，这些“五月花”上下来的初民却反过来了：仓廪不足人冻馁，荣辱未开民已教，他们怎么会在饥寒交迫奄奄一息时不想到发财致富，至少应该让一部分人先富起来，而是想起来要办一所劳什子大学，而且说干就干，从捐出自己的藏书开始 ？此前我在哈佛参加过那里的校庆，看到一幅标语那么牛气：“未有美国，先有哈佛 ！”当时有所不解，还嫌他们太狂妄，今天身临普利茅斯的荒凉海滩，豁然开朗，这才有所领悟。再回想哈佛校园里，还有一尊哈佛坐姿铜像，老哈佛坐在那里，一坐 260 年。那尊铜像是 1736 年校庆 100 周年浇铸的，并不是哈佛本人，而是 1736 年的一个普通学生，大家认为哈佛的肖像应该像那个学生的长相，也就自说自话，就按那个学生的五官长相及身材，浇铸了那尊铜像。美国人特有的天真与幽默，既有自我作古，拿不到 300 年的历史处处显摆，又有顽童般的嬉戏，经常消解自我历史中的神圣。他们并不像中国人那样动辄美化先贤，相反，在中国人认为很严肃要把脸板起来的地方，会突然来一个出人意料的幽默，甚至恶作剧，一下子松弛下来。但是，“假”哈佛并不妨碍“真”哈佛应该得到的敬意。 260 年过去了，那个“假”哈佛就一直正襟危坐，一本正经地领受着世界各地游客仰视的目光，一双铜靴被每年秋季开学的上万名各国新生摸来摸去， 260 年摸下来，那还了得 ？自然是油光锃亮 !360 多年过去了，那个校园里的人几乎年年要喊“未有美国，先有哈佛” ！“未有美国，先有哈佛 ！”

牛气冲天 ！白宫和国会山只能自认晦气，总统俯首，美国低头，拿哈佛无可奈何，这就是哈佛，哈佛的精神财富 ！

中国人是会做生意的。即使在普利茅斯这样游人罕至的地方，也不难找到我同胞开设的餐馆，

而且很大，有几十张桌面。我和佐治亚来的两个小贩在这里坐定，还能点到三罐从中国进口的正宗青岛啤酒，只是菜已经很不正宗了，味同嚼蜡。今天反正不读书，我们就在那里议论起这家餐馆的招牌，不知是什么意思：“ Ming Dynasty ” ？“明代” ？“明朝” ？“明皇朝” ？是因为这家老板姓朱，还是因为老板来自明代立国之都南京 ？抑或别无深意，只是一个简单的纪年 —— 以此提醒普利茅斯的游客，当“五月花”号靠岸的时候，当“哈佛”第一次动议捐办的时候，中国已“皇家”几千年，当时叫作“明代”。

从明儒困境看文化民族主义的内在矛盾

进入二十一世纪，大陆本土一个日益严峻的危机，是上下内外的认同危机。为缓解这一危机，主流意识形态正在退守民族主义，以图重新凝聚民族的共识。相比过去的空洞教义，能退守民族主义毕竟是个值得肯定的进步。但是，民族主义也是一个有待充实的符号，它究竟应该充实以何种精神资源，方能促进而不是羁绊今日社会的现代转型？在民族发生学层面，甚至连先有民族存在再有民族主义话语，还是先有民族主义话语而民族存在仅仅是这一话语的建构产物，主客观孰先孰后，都是一个尚待探讨的问题（1）。

就解决认同危机而言，我倾向于哈贝马斯所说的宪政爱国主义，其积极方面哈贝马斯本人已有详尽论证，此处不应由我赘述。本文只能从消极处探讨相对宪政爱国主义的另一种认识：一部分知识分子看到主流意识形态退守民族主义，而且回归传统文化，即感欢欣释然，似乎只要回归本民族传统文化，认同危机即告缓解，民族主义的现代难关亦能度过。我将这样的认识简称为文化民族主义。

应该承认，文化民族主义不自今日始，至少可以追溯到孔子说“微管仲，吾被发左衽矣”。但在今天讨论文化民族主义，较好的切入口也许是明末清初顾、黄、王三大儒痛定思痛的那场文化反思。这不仅因为先秦“夷夏之辨”从零散的伦理言说发展到明清之际，终于获得完整的理论表述；也不仅因为此后文化民族主义也出现过几次高潮，但无论是理性触及的深度，还是感性诉诸社会动员的力度，都没有超过这一年代；还因为中国古代政治思想藉这一理论发生了最具爆发力的突破，而恰恰是在这场思想突破中，孕育了我们今日可以讨论的消极因素。

以顾、黄、王为代表的那一时代，是中国古代政治思想史上最具原创力的年代。在无外来思想接援的困境中，那一年代的仁人志士几乎穷尽了在各个方向上能够尝试的突破，诚如牟宗三所言，“断潢绝港，只差一篙”（2）。所谓“只差一篙”，是指相距同时代西欧政治思想的突破成就，如洛克的自然法、社会契约论思想。三大儒中，又以王船山的哲学成就为高。但也是在王船山这里，中原居民的文化自矜被超拔到前所未有的高度。以王氏下列论述为例：

人不自畛以绝物，则天维裂矣；华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣；天地制人以畛，人不能自畛以绝其党，则人维裂矣。（3）
视情皆善，则人极不立，乃至“自陷于禽兽”（4）。壁立万仞，只争一线（5）。

这可能是目前能够见到的文化民族主义最为彻底也最为极端的论述。孔子言：“微管仲，吾被发左衽矣”，强调中原居民与周围民族文化位势的区别，事关“春秋大义”，即使管仲有违臣德，一士再仕二主，也可以迁就。但到王船山这里，以“三维”定“人极”，“夷夏之辨”不仅是不同民族之间文明程度的区别，甚至还是人与无机世界的区别。如此决绝的“夷夏之辨”对于王船山终身不仕老死岩穴，当然有积极的支撑意义，后人应该有悲情的理解。但这样的“春秋大义”，也潜伏下不能正视其它文化的自闭排外心理。

在这一方面，顾炎武的文化定位较为平稳。文化强调的重心，不是落在“夷夏之辨”，而是落在避免“亡天下”的社会崩溃。在顾炎武看来，汉族文化的沦丧比汉族政权的沦丧将具有更为严重的历史后果。“微管仲，吾被发左衽矣”，潜伏的文化优先，被顾炎武推向一个惊人

突破："保天下"第一，"保国"第二，甚至可以置后。文化优先在这里一路超升，直至超脱为臣为士者对王朝正朔的忠诚。顾炎武有言：

有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。（6）

这是十七世纪中国政治思想最可宝贵的突破。为维护这一突破的正面价值，现代知识分子大都能警惕并抵制对这一突破的歪曲。那一歪曲集中表现在二十世纪现代汉语里，经常被浓缩为与原意相反的句式："国家兴亡，匹夫有责。"对此保持警觉当然是必要的。但在警觉之下，再挖一层深入思考者则较为少见。试想：即使恢复炎武原意，按照他"知保天下，然后知保其国"这一逻辑链，隐含有两种逻辑后果：一，将国家改建随王朝轮回全部放弃，听任"肉食者谋之"；二，国家改建能从保天下的文化认同中自动出现。前一种过于消极，"肉食者谋之"，只会谋出一个王朝轮回，不可能挣脱这一轮回；后一种似乎乐观，国家改建是文化坚持的自然后果？其实也同样具有消极成分，值得质疑。

质疑的理由在于文化领域与政治领域各自具有相对独立性，一不是相互决定，二不能相互取代。民族国家的改建当然需要文化资源的支持，但至少不会从文化领域自动出现。相反，由于将政治认同的条件维系于对传统历史文化的认同——"知保天下，然后知保其国"，还可能出现令顾炎武意外的第三种逻辑后果：只要新朝廷"保国"安定以后，回过头来跟着你来"保"这个文化"天下"，你怎么办？新朝改变文化政策，对传统历史文化变镇压为维护，从戮儒毁庙，一变为开科祭孔，此前因文化认同而建立起来的民族气节，很可能转过头去，随着对方认同这一边的文化，这一边也开始认同对方的新朝政统。这样一种始料不及的"历史意外"，还没有等到乾嘉小儒如过江之鲫，即以三大儒当代视之，在黄宗羲晚年的尴尬遭际中已经出现。

三大儒皆强调"夷夏之辨"，但以黄宗羲较为通达。《明史•历志》初稿撰成，黄宗羲曾批评说不该将徐光启依据西洋方法主持编撰《崇祯历书》的成就删略不提："顾关系一代之制作，不得以繁冗而避制之也。以此方之前代，可以无愧。"（7）这样的通达态度在王船山那里是不可想象的。经过他增补，《明史•历志》增录了徐光启等人融会西方自然科学知识的成就。不过，经过黄宗羲亲自审正以及黄氏弟子执笔的这部严肃史书，最后还是落入"中源西流论"的窠臼："而西人浑盖通宪之器、寒热五带之说、地圆之理、正方之法，皆不能出《周髀》范围，亦可知其源流之所自矣。夫旁搜博采以续千百年之坠绪，亦礼失求野之意也，故备论之。"从情绪意态上说，在黄宗羲这里看不到王船山那样对外来文化的极端排斥，但挖深一层看，他能在正统史书中登录当时所知的西方科学知识，只是"礼失而求于野"，并未摆脱中国文化的自我优越感。

顾、黄、王三大儒中，历史留给黄宗羲个人的生命时间最为长久，但也给他安排了一个比顾炎武、王夫之更为严酷的晚年。他终于活着看到了康乾盛世的开始，看到了这一新王朝在武力层面上"保国"之成功，还看到了这一王朝在精神层面上的成功，几乎所有的文人士绅都放弃武力抵抗，认同新王朝的政治合法性；最不能看到但历史强迫他看到的，还有更为残酷的第三层：康熙不仅认同了前朝的历史文化，甚至宽容他对这一文化政策转向的最初抵抗，从容等待他从岩穴隐居中走出，新朝天子以更沉着的自信跟着他来"保"其文化"天下"了！这样的长寿，实际上是历史的残酷。历史之折磨，是把志士仁人的慷慨就义拉长为一场漫长的煎熬，犹如希腊雕像拉奥孔式的无声呻吟：父子俱为巨蟒所缠噬，从缠身到噬心，一步步

伸向他的咽喉部位；为父者既要保护被噬的亲子，又要勉力抵开昂然逼上眼帘的蛇之首，人与蟒如此近距离对视，却又不能一朝解决，撼人心魄。黄宗羲的拉奥孔痛苦，也许能从他下列行为及其反复辩解中得窥一二：晚年不得不与新朝权贵交接，为儿子谋取文职进入史局，尤其是安排学生万斯同、万贞一等人下山入京参加《明史》修纂，为争得历史文化的编撰权，不惜在政治操守上打一个折扣，等等。

从留下的诗文看，顾、黄、王三大儒中，也确实以黄宗羲在坚守政治操守时付出的身心代价最为长久，所谓血火抗争，十死一生。即使如黄宗羲这样令人尊敬的岩穴之士，在康熙转变文化政策，开科祭孔后，他定位于文化民族主义的政治不合作也终于有所松动，甚至不得不软化。七十七岁作《重建先忠端公祠堂记》，出现这样的矛盾字句："今天子纂修《明史》，追数明室之亡，在于天启"，既追述先烈为抗清从容就义，又称被抗击者为"今天子"；七十九岁作《周节妇传》称："今圣天子无幽不烛，使农里之事，得以上达，纲常名教不因之而盖重乎？"新统治者旌扬"纲常名教"，抗争者则进一步追加认同，从"今天子"而为"今圣天子"。我们当然不必像章太炎那样苛责黄宗羲，说他此前五十四岁作《明夷待访录》，即埋下变节伏笔："黄太冲以《明夷待访录》为名，陈义虽高，将俟虏之下问。"（8）但是，黄宗羲暮年留下的一些"颂圣之词"，确是不刊事实，从当时的吕留良攻击他为"蛟龙变蝌蚪"，到近代的章太炎苛责之词，以至最近一次的国际黄宗羲学术讨论会（1986 年 10 月，宁波），都不断有人提及（9）。

我很难同意今人继续沿袭从吕留良、章太炎那里沿袭下来的单一而峻急的道德标准，也不赞成今人以同一理路反过来为黄宗羲的气节做曲意回护。道德苛求或曲意回护，都预设有一个很成问题的前提，将历史道德化，以高调逼人，甚至是以理杀人。这里说的"以理杀人"，当然是从戴震所言的伦理冲突而来，但又不限于此，是应指向一个更深层面：文化价值与历史环境的紧张。后一层面比较隐秘，却更为长久，又时常为人所忽略。而道德苛评之逼窄，要么是牵引人远离这一层面，要么是在这一层面火上浇油。人们通常只注意历史的狂涛巨澜，很难看到惊涛裂岸之后，退潮时分步步收汁烤干，而留在这一空间里的人，几乎是在忍受蟒身蛇舌的冷火舔噬。所谓拉奥孔的痛苦，不仅具有美学价值，其刺探历史幽暗的深度，也超过通常的历史作品，同样摄人心魄。三大儒中，唯黄氏犹如拉奥孔，生活在退潮之后，忍受蛇舌舔噬，其中年壮怀激烈，晚年曲折松动，都有大不得已之痛。读黄氏晚年诗，应能处处声闻拉奥孔无声呻吟之点滴？如果今人还是从变节与否的道德词语去评论此类历史问题，不仅再一次陷于"夷夏大防"的此胶彼漆，自陷古人泥沼；更为可惜的是，也辜负以英雄暮年内心浊泪凝结起来的这一特殊个案，此一个案郁积历史文化冲突之信息含量，非寻常人生能够触及。而这一信息含量能提醒后人提问的地方，恰恰在于：将民族主义定位于历史文化，能否使民族主义坚持长久？这不是黄宗羲个人的困境，而是一个古老民族在面临外族入侵时期的集体困境。

从目前可见的历史资料统计，汉民族遭遇过多次异族入侵，每一次入侵都激起激烈的反抗，而越往近代推移，越容易把民族主义的气节只收缩为历史文化的认同与坚守。但我们不得不看到，对异族入主中原的集体抗争，没有一个能坚持到一个世代以上。即以反抗之持续这一特殊角度比较，中国可能还比不上一个弱小波兰。有五千年历史文化的中国，一国三政，汉奸数量之多，大概只有地球上另一个同样以历史文化自负的法兰西可以比拟。如此难堪的当代记录，应该迫人深入一步想，这是一个道德机制问题？还是将民族主义定位于文化认同很难避免的内在矛盾？

这一矛盾困境大致可以从两头说。

一是历史中人的具体处境。能从效忠于一姓一室的王朝遗民或称政治遗民中超拔出来，进入以历史文化为认同对象的文化遗民状态，这是民族主义的一次飞跃。这一飞跃在顾炎武那里得到了最为清晰的表述，同时也潜伏下危险。成于斯者败于斯，只要新王朝改变文化政策，承认文化遗民念兹在兹的历史文化，遗民很快又会有第二次飞跃，第二次飞跃或可称超拔，则是向着另一方向运作，逐渐弥合此前因文化定位而产生的政治不合作距离，当后者认同他们的历史文化时，前者则逐渐认同后者的政治合法，再一次成为新王朝的政治顺民。从政治移民到文化遗民，再从文化遗民到政治新民，多半在遗民的第一代后半期发生，至迟也难拖过第二代。一跃而为文化清流，这是螺旋的左半圈；二跃而为政治犬儒，这是螺旋的右半圈；如此超越再超越，画完一个圆，也就落到地面实现了从文化到政治的软着陆，完成一代士人对新王朝的强权认同。文化自矜与政治犬儒之间，可能只隔着一张纸——就看新强权承认不承认他那一点历史文化。而对于统治者来说，只要有中常智力，多半会很快看破并捅破这张纸，统治者在纸的这一边只要跪下一只腿——认同对方的历史文化，就能赚得对方在这张纸的那一边跪下两只腿，全方位认同新的统治秩序。由此，文化遗民也就在一代人甚至不到一代人的时间里，完成从文化自矜到承认新朝的转折。至于用什么样的理由来平复内心的自责，则因人而异。如黄宗羲为儿子向新朝大学士徐元文谋职，致信后者曰："昔闻首阳二老，托孤于尚父，遂得三年食薇，颜色不坏。今吾遣子从公，可以置我矣。"（10）甚至如史可法这样的抗清英雄，都留下有这样悲愤的遗言："我为国而死，我儿当为家而活"（11）再大胆猜测一句，现代史中如周作人下水认同北平日人统治，也未必没有这样的心理理由。文化自矜者转折为政治认同，并不少见，从历史到现实，充塞于途。至于是三年食薇，还是当年即止，反而并不重要。

二是历史文化本身的结构组成。中国历史文化的核心究竟为"经"，还是为"史"，是个见仁见智的问题。但是从可见的文献记录看，世界民族之林，也只有中国文化有完整的历史记载，"二十五史"历历在目，没有一朝一代中断。如果说"六经皆史"，对内定位于王朝正朔，对外定位于"夷夏之辨"，那么这个"二十五史"的承继线索却有一个逻辑上的尴尬：每当异类入侵成功，建立政权并表示承认被入侵者的悠久文化，这个文化大国很快放弃抵抗，回报以政治认同，将新立之"夷"确立为新"王朝正朔"；此后，再从这一新确立的政治认同中，产生新的"夷夏之辨"，对新的外来者展开又一轮难以持久的抵抗，如此周而复始，构成"二十五史"的从不中断。当异族入侵时，历史文化确曾激励了当时人的抵抗，但到后世修史时，其实并不强调对"夷夏之辨"的忠诚，更不鉴别前朝统治的文化出身，而是以是否有效确立政权为准：十分犬儒地承认政治层面的既成事实，奉新"夷"为新正朔。比如，很少有人质疑二十五史中的元史、清史合法性，按照贯注二十五史的"夷夏之辨"，在修此类朝廷历史之前，应该有一个必须叩问其历史文化出身为"夷"为"夏"的前提。如果不经文化鉴别就将这样的夷狄政权列入正史植入庙堂，应该说，每一次盛世修史，都有可能是一次历史文化的背叛，有一种国家组织"文化汉奸工程"的可疑气息。十分反讽的是，认真看待从一而终气节坚贞的王朝，反而是那些被视为夷狄膻腥的外来统治者，如乾隆曾独辟一种新的历史编纂体例"贰臣传"，将背叛明室归顺清廷的一百多名官员打入另册，以示不屑。而汉族修纂前朝史，则并不认真看待"夷夏之辨"，以至一部二十五史，常有"夷狄膻腥"窜味其中，且位居王朝世系之正统。将民族主义锚泊于如此历史文化，其内在结构岂不是暗含有颠覆性矛盾？我们不能说这样的历史文化是鼓励人做汉奸的文化，但至少应该承认其内部结构存在着很尴尬的矛盾，有如此结构，却要求这部历史文化的承载者时刻保持"民族气节"，实在是强人所难。出现上述从文化自矜到政治犬儒的反复转变，虽不能说是一个分币的两面，

但也应该承认自有其尴尬逻辑。尴尬的逻辑也是逻辑，虽不能满足思维的同一律，但在历史过程中却是一个客观存在，能帮助一代又一代人画圆一个接一个的怪圈。

退一步说，从王船山到顾炎武，再到黄宗羲，如果后人只守一个道德标准，那也可以如此责备：正因为黄宗羲对“夷夏之辨”不够坚决，故而到黄宗羲这里果然出现变节行为。但根据文化民族主义的这一要求，黄宗羲又能抓住同样的理由反驳王船山式的坚拒自闭：正是为了贯彻“夷夏之辨”，我不惜自污，以换得历史文化的“话语权”。我们读一六七九年他送学生赴京修《明史》，确实留下了这样的心迹：

是非难下神宗后，底本谁搜烈庙终。

凭君寄语书成日，纠谬须防在下风。（12）

他送学生下山，不正是为了抢占阐释历史文化的“上风”，即当今时人所谓“话语霸权”？可见，同样的理由既能支撑王船山，也能维护黄宗羲，都是围绕道德审判打转，不能打开更多的历史信息。与其如此，不如向下刺探历史文化的结构性矛盾：文化自矜与政治忠诚是否具有迟早会遭遇的内在矛盾？文化自矜为摆脱陈旧的政治忠诚确实打开了一条更为超越的出路，但是这样的出路是否会导向新的困境，为新的政治认同提供文化上的合理解释？关键的一环在于新王朝文化政策的变动，而出现这一历史条件并不困难，一旦出现，文化民族主义将非常尴尬。这一环实在是事关重大，却经常为文化超越论者有意无意地疏漏；不幸还有历史，而历史却从不顾及人的尴尬，总能很及时地以蟒身蛇舌舔送上这一环。

由此困境可以延伸讨论的，也许还有马克思的“征服者被征服”以及鲁迅的“阿 Q 精神”。

三大儒当日所为，已经尽可能做到了“壁立万仞，只争一线”。但是王船山、顾炎武没有想到，而黄宗羲却不幸遭遇的是：只要入主中原的新朝在文化政策上逐渐让步，就能在这脆弱的“一线之争”下釜底抽薪。在中国人的统治术中，这种文化让步并不新鲜，汉代儒生早就自我献策为“马上夺天下，马下治天下”。在马克思的历史哲学中，似又获得更为深刻的哲学语式：“征服者被征服”。古汉语翻变为新德语，其实说的是同一种历史现象，还是同样的信息含量。征服之后的历史告诉人们，只要让出文化认同这“一线”，征服者并不是被征服，而是继续征服，征服此前在“马上”没有夺得的知识分子效忠，征服此前文化自矜者的政治认同，收复“壁立万仞”后面的更多失土，如此厚报的代价只是“下”一次“马”而已。顾炎武去世后，继承顾炎武“实学”的乾嘉学派在文化认同的理由下，就是这样找到了下台阶，绕过弯子与清廷建立新政治认同，参与“肉食者谋之”，“其君其臣保其国”。乾嘉学派二百年前绕的这一个弯子，对先师顾炎武的篡改，不亚于二百年后将“天下兴亡”改为“国家兴亡”。

所谓“征服者被征服”，有一点像阿 Q 被小 D 打败后，在心里说“吾被吾儿打败”。鲁迅在新文化运动初期奠定他反对传统历史文化的立场，终身未变，未必没有偏颇，但在踢挖国民性病根时，能挖出“阿 Q 精神胜利法”，也可谓慧眼如炬。可惜的是，他将“阿 Q 精神”不是归结于离他笔触最近的历史文化的创造者、传播者——上层士绅，而是归结为距离这一历史文化核心圈最远的一个接受性阶层——乡村破落小农。按文化接受程度的被动与消极程度排列，乡野小农应该是最为遥远，也是最为无辜的一个社会阶层。我们在现实中与低层民众哪怕是破落游民接触，该出手时就出手，该缩头时就缩头，却很难发现有如此逶迤精致的文

化活动——被辱之后的自欺心理。换句话说，所谓“阿 Q 精神胜利法”似应聚光于“赵老太爷”及其文化阶层，而不应归结于吃“赵老太爷”耳光的“阿 Q”。不幸鲁迅走笔于此，新文化运动也许能收获《阿 Q 正传》这一文学成功，却可能因此而伏下历史阐释的一次败笔。这是中国历史上“肉食者”“谋国”失利，向“素食者”士大夫转嫁失败，而士大夫阶层在矛盾中受困且受辱，则继续向更下阶层转嫁这一多米诺骨牌游戏中，最后一张骨牌替代受过，受过最重的一次。只有这最后一张骨牌才能受过，因为他们本身是文化上的盲目兼失语一族，在“国家”或“天下”层面的文化活动中，“无食者”无言。所谓“阿 Q 精神”的误植与流播，或许是历史上士大夫阶层向外转移其文化内部结构性矛盾最为成功的一次？但如此文化活动，本身是否也构成一次较新版本的阿 Q 行动？
本文讨论明清天崩地裂之际，士大夫如何提出文化民族主义，却又在突破中陷入困境：坚持并赢得历史文化之“一线之争”，交换并放弃政治认同之“壁立万仞”，逐渐“失地千里”。其实，早在本世纪三十年代中叶，胡适多少已经触及文化民族主义的消极方面。胡适有言：“民族主义有三个方面，最浅的是排外；其次是拥护本国固有的文化；最高又最艰难的是努力建设一个民族的国家。因为最后一步是艰难的，所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。”（13）胡氏这一说法，并未攀引多少新潮学术，却比其它说法更能切中三百年来尤其最近一百年来，中国民族主义的发展究竟搁浅在何处。这里只需说明的是：胡适所言的“民族国家”在当时的语境里，显然不是指王朝轮回的又一个汉族朝廷，而是指具有宪政体系确立公民个人权利的现代国家制度，相当于今天大陆语境里所说的政治体制改革，庶几与哈贝马斯所述宪政爱国主义通。（14）

胡适所言民族主义第一步，即“最浅的是排外”，

或可称“排外民族主义”，在义和团运动中已经暴露无疑。今天重提这一事件，不过是在史实角度警醒后人，中国的二十世纪是在排外民族主义中开始，这一世纪的最后一年恰好又重演了一次弱势而又短暂的义和团情绪冲动，而这一次的“拳民”，显然不是阿 Q 的后代，而是赵老太爷的新子裔——九十年代的部分大学生与海外留学生。就历史层面而言，与其把讨论重心落在义和团农民阶层，不如落在士绅阶层，即胡适所言的第二步，定位于“拥护本国固有文化”的“文化民族主义”。之所以这样说，并不是因为从农民转向士绅，似乎能处理更多的知识含量，而是因为从士绅“尊夏攘夷”到小农“扶清灭洋”，不仅仅是社会阶层分布上的高下呼应，而且能构成一个逻辑延伸。这一高下呼应与逻辑延伸，刚好能构成一个社会动员的平面，用来遮蔽胡适所言的第三步——民族内部的宪政改革。这一点，恰好在一九九九年的中国也重演了一次，还将在二十一世纪的开头几年继续重演。（15）
注释：
（1）Gellner,Ernest:Nations and Natonalism,第 55 页，Cornell University Press1983。
（2）牟宗三：《政道与治道》第 173 页－174 页，台湾学生书局 1983 年出版。
（3）《黄书—原极》。
（4）《读四书大全说》卷十。
（5）《俟解》。
（6）《日知录》卷十三《正始》条。
（7）《答万贞——论明史历志书》。
（8）《太炎文录》卷一《衡三老》。
（9）见澳大利亚学者费思堂所提会议论文《黄宗羲与吕留良》，载《黄宗羲论—国际黄宗羲学术讨论会论文集》，浙江古籍出版社 1987 年出版。
（10）黄炳厚《黄梨洲先生年谱》第 37 页。

（11）史得威《淮扬殉节纪略》，见张海鹏编《借月山房汇钞》四十六卷，第 2 页。
（12）黄宗羲：《送万季野贞一北上诗》。
（13）胡适：《个人自由与社会进步——再谈五四》，载《独立评论》1935 年 5 月 12 日 150 号。
（14）我之所以这样强调，是因为通观胡适全文，论证“民族国家”的基石是“健全的个人主义”，而不是当时正在风靡西方知识界的苏俄“集体主义”。就在同一篇文章里，胡适甚至还说：“一个新社会，新国家，总是一些爱自由爱真理的人造成的，决不是一班奴才造成的。”
（15）本文应该自限的是：

一、民族主义不能定位于传统文化，并不意味着传统文化一无是处。它不能成为民族认同的对象，但在民族内部的伦理生活中可能具有难以取代的独到价值。当年新文化运动中，胡适等人在正确抵制文化民族主义时，将这一观点不恰当地引申为传统文化一无是处，以至再三再四地与传统文化的捍卫者发生文化论战，这一重大失误，似应为今日认同宪政爱国主义的朋友引以为教训。我在其它地方写过，那几场文化论战可能是双方共享同一种文化决定论。

二、相对于九十年代更为凶猛的另一支民族主义——国家主义，文化民族主义并没有那样积极的进攻姿态。只是由于本会议题所限，不能涉及这一文化领域之外的问题。但就问题的紧迫而言，在知识界之外扩张过来的所谓国家至上论，九十年代中期的“中国可以说不”，九十年代末叶的“超限战”，以及今年刚出现的一些富有铁血气质的策议，这一思潮对二十一世纪中国现代转型的前景更具进攻性，应该予以更多的关注，另有文章对应。
（此文为斯德哥尔摩大学“面对新千年的中国文化”学术讨论会会议论文，二〇〇〇年五月。刊载于《书屋》二０００年第八期）

从一支烟到一本书

我与林毓生先生的交往，一开始并不愉快。

一九八八年夏天，林先生来上海讲学，同时想见一见中青年学者，见面地点安排在上海西区永福路上的一个学术沙龙。记得那天大热，我顶着三伏酷日骑了一个小时的自行车，十分疲惫，一进门，先找个门口的位置坐下，点上了一支烟。不料林先生在里间看见，当众责问："这是公共场合，你怎么可以抽烟？房间不大，你不是污染空气，干预别人自由吗？"当时年轻气也盛，闻言不悦，随即顶了他一句："林先生，这里不是美国，我不是开车而是骑车过来的。骑车一小时的疲惫你能体会吗？"如此见面方式，应了中国一句老话："不打不相识"。
应该承认，我当时虽然不愉快，但内心对林先生的直言秉性还是佩服的，这种秉性在大陆学术界并不多见。以后看到元化先生与林先生争辩"五四"的文字，我在读后感中曾预见这两位学界前辈虽然观点不同，迟早有一天，他们会心灵相通。元化先生当时不同意，但是后来与林先生见面后确实成为好友。

一九九四年十月，林先生应元化先生邀请，再来上海。那次在文艺会堂的小范围交流，十分融洽。林先生辨析了他关于"五四"思潮的观点，认为"五四"这一符号可分为三个层面，一是"五四"的具体口号，二是"五四"的理念，三是"五四"的精神。口号可以商榷，理念可以批评，但"五四"的精神则不应该丢弃。这一说法澄清了我以往对他批评"五四"的疑惑。我分析大陆八十年代结束后社会思潮有一种虚无颓废的失败主义氛围，正在寻求向下突破。他颇表赞成，并详细询问了当时正在大陆知识界进行的关于人文精神的讨论。

直到此时，我还是没有想到，上海文艺出版社筹划这套《学苑英华》，其中林先生的一本会交由我选辑整理。一九九六年三月，林先生从美国致函元化先生，希望由我具体选编，由元化先生最后定夺。我当时的直接反应是有顾虑。因为我知道林先生的性格，他对自己的论著出版几近"苛求"，一是在写作速度上"比慢"，二是对出版质量一丝不苟。

但是我很快发现，这本集子的选编尽管十分麻烦，甚至有点琐碎，却是一件值得认真做的工作。在大陆今天的社会氛围中，读书界如能注意到林先生的某些论述，也许有警醒作用。而我自己作这件工作，既是与他思想沟通的过程，也是重温自由主义主流学理的过程。到目前为止，汉语学术界中，林先生可能是接受西方自由主义与经典训练最为完整的一个学者？因此，读他所叙述的西方古典大师的学理，或能温故而知新，如他以数千字的篇幅注解亚里士多德"人是政治的动物"，即为我在其他类似读物中所未见；或能提供一种全新的解释，如他引进怀特海(A.N. Whitehead)哲学概念——"错置具体感的谬误"(fallacy of misplaced concreteness)，以批评中国学者常见的食洋不化，即为我苦思而不得。最使我共鸣的，是他从殷海光那里继承而来的道德热忱与现实关怀。他没有满足于书斋里的转述，不能忘怀中国社会现代化转型的现实遭遇。九十年代以前，他较多关注台湾社会现代化转型，为此写下不少学理与时论结合的批评文字。据我在美国与台湾青年学者的交流，他那些既倾注道德热情又坚持学理分析的文字，曾在八十年代台大校园内带起一代人争学思想史的风气。对于迟晚一步的大陆社会转型而言，林先生这些昨日文字，可能恰中今日之时弊。编选完这本集子，我读通了他的学理文字，更读懂了他跳动在字里行间的所忧所忿。所谓"贯穿于热烈与冷静之间"，作者与编者尽管分隔万里重洋，两个人的精神世界却是完全可以沟通的。

体会较多的，属个人认知而言，是他对鲁迅“国民性”论说以及中国模式乌托邦主义的评析。如他对鲁迅思想成分的辨析——个人立场上的无政府主义与社会立场上的人道主义，由此发生早期国民性批判与后期左倾转折，我以为在大陆文学界鲁学研究中恐难得见，是一篇有真知灼见的好文字，经得起时间考验，故而在编选时，尽可能保留了那篇文章的原来篇幅。除此以外，就公共领域而言，我感触较深的是下列三

一、法治与法制的区别。

二、私性社会与中产阶级。

三、消极自由与积极自由。

先谈“法治”与“法制”。两者之间的区别，林先生曾多次申述，但说得最清楚的是在分析殷海光对民主与法治认识之演变的那篇文章中(见本书第五题)。五十年代末，殷海光为反抗国民党在台推行虚假的所谓“法治”建设，曾翻译海耶克《到奴役之路》，在“译者前言”中，殷海光说：

如果仅注重法治形式，一个国家固然可能走上民主之途，但也可能走上极权之途。因为，我们只能说极权国可恶，但我们不能说极权国毫无司法。……君不见极权人物，他明明要杀人，明明要消灭异己；但他先“颁布惩治反革命条例”。这就是使杀人合法化。……上述意义上的“法治”根本是中立性的东西，它与民主政治并非有必然的血缘，……它之于民主政治，只是一种必要条件，并非充足而必要的条件。

林先生对殷海光素以恩师称，对殷海光晚年反极权争民主的道德热忱有十分感人的追述。但是林先生还是指出，殷海光此时的认识中尚有不少学理上的误解：

殷先生所谓极权国家的“法治”，即使只是一些形式上的条文，从自由主义所肯定的宪法的观点来看，是违法的。当然也就无所谓他所说的“法治”之于民主只是“必要条件”、“而非充足而必要条件”的问题。如果殷先生当时能够清楚地掌握 rule oflaw(“法律主治”或法治)与 rule by law(“以法统治”或法制)之分际，这些误解自然是可以避免的。

林先生认为，殷海光的这一误解是在一九六〇年接触并翻译海耶克《自由的构成》时，得到了澄清。一九六五年发表《自由的伦理基础》一文，殷海光特意翻译了一段海耶克有关法治的精要论断：

法治(rule of 1aw)，自然是预先假定政司形式行事必须完全合法。但是，仅止如此是不够的；如果一条法律给政司以无限的权力，使它得以高兴做什么就做什么，那么它的一切措施都可以说是合法的。但是，这显然确实不是在行法治。所以，法治不止于是宪政主义；所谓法治，必须所有的法律是依从于某些原理原则。……所以，法治并非依法而行统治。而是关于法律应须是什么的规律。这是一个后设的立法原则(a meta－1ega1 doctrine)，或者是一个政治理构。只有立法者感觉到这种后设的立法原则或这一政治理构的约束时，法治才会发生效力。一九九四年林先生来沪讲学，曾经讲过这一问题。此次编选，印象更为深刻。关键是“rule of law”，而不是“rule by law”，是法治，而不是法制。此处吃紧，当应紧紧咬住。

关于私性社会与中产阶级问题，或许更能引起大陆中青年学界的兴趣。事实上，九十年代以来，大陆学界对市民社会与中产阶级问题产生了至今不衰的热情。专题研讨会开了多次，论文集也出了许多，喜欢追逐新名词的朋友则经常将 civil society 挂在嘴上，似乎新的希望就在一九九二以来经济热潮中出现的“市民社会”、“中产阶级”能够茁壮成长。我对这股被经济热潮催长的“符号热潮”则持怀疑态度。西方符号可以引进，但是产生这些符号的西方环境则并未随符号而同时引进。这种一厢情愿的符号横移，很容易模糊对本身所处环境的真切体会，发生认识上的自我蒙蔽。以往大陆学界每引进一次西方符号，或多或少都发生过这类自蔽现象，教训太多。当我读到林先生题为《建立中国的公民社会与“现代的民间社会”》一文时，十分共鸣，原来他在一九九二年即大陆学界刚刚发生对这一概念的兴趣时，已注意到其间的问题。

林先生首先将众人热衷的“civi1 society”拆解为三个层面：公民社会、市民社会与“现代的民间社会”。

公民社会是“civil society”的本意，源自希腊雅典的“城邦政治”。因为雅典公民的社会范围与城邦政治的范围重合，公民社会其实是城邦政治的同意反复。雅典公民不可能在城邦政治之外发展自己的公民性格，甚至是属人的性格，因为离开对城邦政治的参与，也就意味着自我放逐于社会之外，处于非公民状态，甚至是非人状态，故而亚里士多德有言“人天生是政治的动物”，“离开城邦者非神即兽”。亚里士多德的这一名言不可能望文生意即能了解，必须结合 civil 这一词为“文明、公德”等含义的词根，以及希腊城邦政治是公民集体参与的历史特性，方能透彻把握。很显然，大陆尚未出现这样的“公民社会”。(仔细想想亚里士多德这一关于人的本质的定义，对于我们今天谈论的离开公共空间能更完善发展“个体本性”的“个体哲学”，也许会有新的体会？)

市民社会则是西方十七世纪以来发展出来的概念，它的理论基础是社会契约论。经社会契约论的推导，社会与邦国才可能出现对位而立的状态。苏格兰启蒙思想家佛格森(Adam Ferguson)意识到市民社会的两面：一方面它能确定社会相对邦国的范围，在此范围内，个人不仅能确保自由，而且促进了社会财富的积累；另一方面，财富的增加刺激了市民的物欲，物欲侵蚀了维系传统政治的公民道德，市民并不简单地等同于公民。佛格森意识到的这一吊诡(paradox)直接影响到黑格尔“市民社会”概念的确立。为了克服这一吊诡，佛格森主张应恢复古典的“公民道德”，黑格尔则提出了代表更高层次理性与道德的观念，即高于“市民社会”的他所谓“邦国”(the state)。

无论是公民社会，还是市民社会，虽然都是在西方历史中演变的，但在现代的自由与民主制度与文化中，都有一定的意义。另外，现代民主运作所需要的“civil society”，是托克维尔提出的“societies”。托克维尔察觉两项民主的吊诡：一是民主突破了君主个人专制，扩大了行政官僚系统，官僚系统将威胁个人自由；二是民主是多数决定，由此形成“社会同一性的压力”，也威胁个人自由。为克服这两项吊诡，协调民主与自由，托克维尔提出应该发展具有公共性格的“societies”，以便涵育健全的公民精神。托克维尔的“societies”是复数，指民间组合、民间社团，如民营企业、私立学校、独立媒体、社区自治、教会等。林先生认为，托克维尔提出的“societies”，才是“现代的民间社会”，它具有非常高妙的特点：不但独立于邦国之外，而且能够进入政治过程。只有具有这样“双重”性格的“societies”，才可称作是“现代的民间社会”。

仔细体会一下，上述三个层面的“civil society”都不能涵盖我们今天所处的现实。关键在于，即使我们今天有了一些民营企业、私立学校等形式，但它们产生于与上述概念不同的历史条件，不具备上述概念中的公共性格。那么我们今天的社会是怎么一个状态？林先生提出一个尖锐的说法：——“private society”，即“私性社会”。“私性”本是传统中国民间社会(如行会、帮会、寺庙)的特性，主要是由于很强的家长式组织和文化塑造而成的缘故，传统中国的民间社会，相当能够独立于邦国之外，但在平时却不能进入政治过程。它的“私”的性格，对我们今日所见“民间社会”的性格影响甚大。亚里士多德一再强调家长式统治与城邦政治格格不入，无法发育出公民性格。“private society”与现代的“societies”不能相提并论。另外，九十年代当下的现实状况，“逃避政治权威的个人的‘私的领域’(privatesphere)，现在当然比以前扩大了；但‘公共领域’却并不因个人在‘私的领域’的活动空间的扩大而能建立起来。所以，现在大陆上的‘拟似或半吊子的市民社会’很难演变成为公民社会，也很难导致法治的建立或促进具有‘公共领域’的‘现代的民间社会’的发展。当然更谈不上经由‘公共领域’的发展使‘现代的民间社会’进入政治过程。‘拟似或半吊子的市民社会’是贪污、腐化、走后门，几乎一切事务皆须依靠私人或拟似的私人关系，以及帮会、地方势力等‘私’的社会组织的发展温床。”(见本书第二十二题)

至于一些学界朋友寄予热望的“中产阶级”，同样不能寄予过于乐观的希望。一些统计数字似乎是表明，一个具备中产阶级经济特征与消费特征的阶层已经在大陆产生。但是，林毓生说：

全能体制与中产阶级的兴起在世界有些地方不但并行不悖，而且相互为用。所以，中产阶级的兴起并不必然能够促进民主宪政的改革，关键在于中产阶级在哪些条件下兴起；……当前中国的政治、社会、与经济结构，由于那些不健全、不合理因素的影响，正使“惹人注目的消费”的风气变得很猖獗。这样的情况很难发展具有公共精神的公民意识与公共道德。所以，未来的改革大概主要限制在行政方面，结构性的革新，至少在最近的将来，是相当渺茫的。

问题不在于有没有“中产阶级”，问题在于“中产阶级”在什么样的历史条件下产生。有什么样的历史条件，就有什么样的“中产阶级”。是具体的历史条件而不是抽象的名词概念，决定着“中产阶级”的具体品相。与诞生他们的“拟似或半吊子市民社会”这一母体相应，大陆新兴的所谓“中产阶级”(不排斥其中有少数优秀者)，作为一个既得利益阶层，他们充其量是“拟似或半吊子的中产阶级”。这种存在状况，恰恰处于当初佛格森、托克维尔之所以要提出“civi1 society”时所担心的状态，或者说处于这一概念的反面状态，怎么能张冠李戴、移花接木？对于那些至今还热望不衰的朋友，我一直想说：低调一点，清醒一点；再低调一点，再清醒一点。我的看法也许过于消极，但是这些年的所阅所历告诉我：在目前条件下产生的中产阶级，相比热衷于讨论他们的学界中人，更能清醒地估计因而也更自觉地利用催长他们的历史条件，他们只愿发展其“私性”(private sphere)；至于学界从外部贴上来的所谓“civil society”，以及由此所热望的“公共性格”，他们大概如听海外奇谈，只是在“私”下窃笑而已。

于此相关的是“消极自由”与“积极自由”，也值得再讨论。我之所以说“再讨论”，是因为这两个概念对大陆学界来说已不陌生，凡读过以赛亚·柏林《自由四论》者，不会不知道这两个概念的含义。我自己也一度对这两个概念照单接受。但是，结合非西方民族的具体实践，贴着东方的地面来讨论这两个概念，则始终没有展开。令人欣慰的是，林先生似乎也注意到

了这一问题，他说：

我过去也认为消极自由特别重要，而不谈积极自由。因为我认为积极自由很危险，因为往往在谈积极自由的时候把消极自由给消解掉了。但我现在觉得，应该更复杂一点。不能完全谈消极自由，也要谈积极自由。但是有一点，必须在消极自由的前提下谈积极自由。……积极自由的最根本的意义是：如果一个人要有自己的自由，除了外在条件(能够提供一个自由的空间)以外，他必须主动地(主体性地)有自我要求自由的根据。(见本书第二十三题)

林先生这里的“积极自由”之含义与柏林的定义可能有差距，或可商榷。但是他提出在谈论“消极自由”与“积极自由”时要“更复杂一点”，则是我完全同意的。

我的初步体会是，无论是消极自由还是积极自由，以及其他西方古典自由主义的精审概念，都是西方民族在一个漫长的历史实践过后的事后总结，而不是事前规定；是一个建筑构架落成以后的事后说明，而不是事先设计。就它们的概念形式来说，是逻辑的，而不是历史的；就它们的实践功能来说，它们是特殊的而不是一般的；就它们的哲学特征来说，它们是经验的，而不是先验的。其他地区的人们在移植这些概念与学理时，如果不仔细区别这一点，可能发生这样一种情况，既“旱”且“涝”。一是“旱”：从逻辑概念到逻辑概念，停留于书斋议论，逻辑的概念无法翻转为另一种历史过程，天上飘过的云彩再多，没有一朵会下雨；二是“涝”，有实践要求，却将他人的逻辑概念误认为自己的历史路径，将他人事后的经验主义哲学总结作为自己事先的先验主义设定，一旦进入实践，天外飘来的云彩每一朵都下雨，而且是不顾地面墒情，倾盆大雨，每雨必灾。

这一体会在一次顾准思想研讨会其间感受甚深。谁都知道顾准的思想手记被正确地命名为“从理想主义到经验主义”，这里的理想主义更严格一点说，可以看作先验主义，与经验主义对位而立。那次会上有人即据此望文生义，为自己的犬儒哲学辩护说：顾准的思想走过了一个从理想主义到经验主义的过程，既然如此，我们再不能从经验主义到理想主义了。我的反驳是：一，顾准反理想主义，不是反一般的理想主义，而是反那种被意识形态毒化的特殊的理想主义。他本人生前的生活态度就是再理想主义不过的，可以说，他是以再理想主义不过的生活态度与工作精神来清算被毒化的理想主义；如果没有那种键康的理想主义，顾准坚持不下来，我们今天也不会有《从理想主义到经验主义》这一笔珍贵的思想遗产。二，对任何前人的思想遗产，我们都不能接受为先验主义的设定，即使是顾准反先验主义的经验主义哲学立场。对前人经验主义的哲学立场及成果，最好的接受是以经验主义的哲学立场对待之，而不是相反，将经验主义的哲学凝固为先验主义的设定。

与那次会议类似，现在的问题是，我们还没有柏林事后总结的那种消极自由，却已经有不少人事先将消极避世命名为消极自由，将那种争取消极自由不可少的公共性格谬称为积极自由，褒扬前者，贬斥后者。这里，既有逻辑的颠倒，也有历史过程的抽换，而逻辑的颠倒是通过历史过程的抽换来实现的。验之于西方，即使在苏格兰启蒙学派的家乡，当初也通过了一段积极捍卫消极自由的历史过程，这一过程也发生过处死查理二世这样的积极甚至是激烈的行为。没有事先处死查理二世这样的积极过程，也就没有事后柏林坐在伦敦的书斋里抽着烟斗总结出来的消极自由。我们没有理由人为制造那样的历史过程(那种法国式的积极自由，必须反对)，但是，“消极自由”这一逻辑概念在到达逻辑陈述之前，无论在西方，还是在其他地区，客观上都经历了或将经历一个紧贴地面积极演进的历史过程。这个历史过程，并不是在上述“私性”空间(private sphere)内完成的，它需要一个最低限度的公共空间。如果是在

东方的地面上讨论，而不是在西方的云朵上漂移，那么就应考虑在“消极自由”与“积极自由”前加上两个过程性限定词，完整的表达似乎是“以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由”？新近的现实是，后者似乎不用担忧，而前者却远远不够。远远不够的原因之一，是后者食洋不化，以偏盖全，并由此产生认识上的虚无与实践中的颓废。

上述议论中，我屡次使用“地面”甚至是“东方地面”这一词，强调与“西方云朵”的差别，实在是痛感中青年学界有一股食洋不化的潮流，彼伏此起，自蔽欺人。八十年代在台湾，随着大批留洋学生归来，也出现过这一现象。当时，林毓生曾借用怀特海(A.N.Whitehead)的一个哲学概念——“错置具体感的谬误”，痛加针砭。所谓“错置具体感”，即抽空某一概念的具体背景与历史条件，将舶来概念横向移植到完全不同或貌合神离的社会土壤上，或郢书燕说，或拔苗助长，生活在既无现实感亦无历史感的失重状态中。林先生生活在大洋彼岸，食洋多矣，然而，相比这边并无多少出洋经历却是满嘴西方名词的年轻朋友，似乎反而能避免食洋不化的陋习。他的文章与观点并不是不可商榷，但是他在完整把握西方学理的同时，不失对东方社会的敏锐具体感，两者之间保持着平衡。这一点，却是最难做到的。读读林先生的这本书，对于纠正我们“错置具体感的谬误”，也许不无裨益。

总之，医生可以按医书给病人看病，而病人却不会按照医书生病。历史无言，只能等待逻辑来代解其意。但是逻辑的解释却永远是在事后发生，它不能预测历史，更不能代替历史。逻辑不能易地复制，更不能错误地复制，必须打开逻辑概念的历史内含，紧贴东方的粗糙地面，一寸一寸地推进。

最后还可以一说的，是林先生为本书写作的那篇万字序言。

一九九六年六月，我去美国参加两个学术会议，从哈佛特意去了一次他所任教的威斯康辛大学。在那里三天，与他就地切磋这本集子的取舍内容，同时约定书前的序言还是由他自己写作为好，我作为编者只写一篇后记。回来不久，即收到他为此书赶写的序言《试图贯通于热烈与冷静之间——略述我的治学缘起》。我在电话中与他商量，是否将“试图贯通于”这五个字拿掉？以便照顾大陆读者的阅读习惯。他思考后说，“那样一来岂不是太狂妄了？贯穿于热烈与冷静之间，是我追求的境界，不能说已经达到了这一境界。”

人如其文，一个十分绕口的题目，只能尊重作者原意，不再改动。然而序言内容并不枯燥，朴讷之处反见真情流露。如描述他在芝加哥师从海耶克，师生往还，释疑解惑，有不少精彩之笔；追忆三十年前夜读陀斯托也夫斯基《卡拉马祖夫兄弟们》，冷汗浸透衬衫而不觉，读来更是身临其境。元化先生读后说：“以散文笔调写思想史治学经历，以林先生之性格，实在是难得。”我最受感染的段落，则在于他当初立志探索自由主义为何在中国失败，漂洋过海，辗转于芝加哥、波士顿，寻师问道于海耶克、史华慈的那段经历。因为我自己也有类似的疑问与郁闷，至今不能释然于怀。

读这篇序言，时常想起与他本人以及余英时、杜维明那一辈从港台赴美学者会前会后的长谈，有争议、有收益，也有感慨。记得飞抵威斯康辛的那一天晚上，他开车接我进城，在一间土耳其餐厅喝啤酒。林先生一时兴起，边喝边说起他初到美国时那一段蹇困岁月：接到芝加哥大学社会思想委员会入学通知，却穷得买不起船票，只能搭乘招商局运铁砂的机船抵达旧金山，然后坐“灰狗汽车”到芝城，起初还给美国人家洗晚餐盘子……。在威斯康辛土耳其餐厅的幽暗灯光下听他这段早期美国经历，眼前却不断叠现十年前在上海西区沙龙初次见面的

画面，不禁有时空倒错精神恍惚之感。同时，也暗笑当年为一支烟的“苦难经历”，竟与他发生那样一场“话语冲突”。但是我也想，这一代人后来之所以成名，除个人艰苦奋斗外，另一个历史性的原因，应该说得益于冷战时代大陆地区的闭锁？当时的台湾学界几乎独占西方学界与中国交流的唯一孔道与资源，待到大陆开放，我的上一代人也就是林、余、杜的同代人出洋看世界，首先看到的是台湾学者捷足先登的背影。林、余、杜等人成为大陆学者与西方学术界尤其是汉学界最初交往的桥梁、难以绕过的桥梁，难怪八十年代初，北京一学界名流初次访美归来，对另一位老先生曾感慨不平：“X 公，林、余、杜在海外学界的地位，原来应该是你我的位置呀！”撇去此番感慨中的个人意味，此言确实触及当代大陆学术史上的一段空白，令人扼腕。这也是学术史，而且是当代学术史上使人难以平静的一页。林、余、杜等人对大陆八十年代、九十年代的学术走向已经留下不可抹煞的痕迹，将来总有人写这一段学术史，公正的写法是会承认他们的影响的。但是，海峡两岸这样一页学术史之落差，有多少是纵向的学术史内在逻辑使然，又有多少是学术之外的其它力量横向拉动的结果呢？

一九九七年元月三十一日于沪上
(《热烈与冷静》，林毓生著，一九九七年即出。本文引证部分经由林毓生本人校订。)

火车上的记忆

我小时候听见火车凄厉的叫喊，就对它有向往。少年人常有离家出走的梦，有时果然在外溜达一夜。最爱去的地方，是上海的老北站，还有共和新路上的旱桥。我喜欢趴在栏杆上，看桥下那两条向远方伸展的铁轨，让南来北往的火车喷出的蒸汽和煤屑扑上我的脸。但是第一次坐火车的记忆却不愉快，甚至还有恐怖。九岁时随母亲返乡，在老北站的昏暗灯光下，几个犯人五花大绑，先是面壁而立，然后被吆喝着上了我们这节车厢，就坐在我和妈妈的对面，闷闷地不发一语，瞪了我们一路。“三年自然灾害”留给一个儿童的视觉底色，就是昏暗灯光下的五花大绑，以及押解人员黑森森的枪口。成年后不幸染上“西方政治思想史”恶业，七个字，除最后一个，字字犯忌。但是看同行注解“国家”与“社会”，用英文、法文、德文下成百上千个“注”，中国学者在后面跌跌爬爬，捡拾不已，却也还是按奈不住。有一次在家给研究生上课，聊起国家税收和黑社会勒索保护费有何差异，竟然发生思维短路，脱口而出：“什么是国家？合法的黑社会；什么是黑社会？还没有合法化的国家。”两个外省来的好孩子大吃一惊，赶紧低头，望本子上捣蒜般地猛记；我自己也吓一跳，情知失言，一不小心把我火车上的童年创伤用“学理语言”说破了。一、1966 年大串联，我还没有进中学。父亲为了让我“经风雨，见世面，在大风大浪中锻炼成长”（毛泽东语），凑了二十块钱，安排我和邻居一个高中生出去串联。我们是在那一年 11 月 16 日离开家门的。“革命是人民群众的盛大节日”，我的革命第一天，是坐市内电车要买票，到火车站乘火车反而不用买票。车站内人海鼎沸，汹涌澎湃，一浪接一浪地拍击着破旧的老北站。就象海潮冲击一段已经溃决的小岸，哪有一个穿铁路制服的人上前阻拦！学生们冲上站台，黄军装，红袖章，指点着横卧在他们脚下的条条长龙，想上哪一列，就上那一列，指点江山，意气风发，确实比 1949 年这个城市的小市民挤在外滩大楼前轧黄金好看。那时我童心尚未褪尽，小男孩对充满军事色彩的“八一”圣地比北京还要向往，于是先挤上一列去南昌的客车。结果发现人太挤，无法立足，只得怏怏下车。此时正好一列长长的闷罐车在站台另一侧拉着汽笛开进，于是别转身随众人涌入，一屁股坐了下来，管它向北向南、苏州杭州。车停处，还真是杭州，这就是我的串联第一站了。

杭州七日，开始还很自觉，总是在浙大、杭大围着大字报转。人小，到底熬不住，最后还是去西湖、六和塔探头探脑，参与了“游山玩水”。大串联岁月，“游山玩水”是个很不好的字眼。后来听我爱人说，她们当时就比我们革命，在杭州一个多星期，居然不知西湖在何方，始终守在大学的大字报区，拼着命抄。为此，我很长时间觉得矮她三分。文革中通常是中学生比大学生“革命”，而女生又比男生“革命”。几十年后我读到卢森堡名言：“当大街上只剩下最后一个革命者，这个革命者必定是女性”，女人的虔信与偏执，验之文革，确实如此。

一星期后，我们又去挤南下广州的火车。那时从上海方向过来的 49 次特快是中午 12 点半进站，列车一停，所有的车门、车窗统统关闭。里面的小将们大概是挤苦了，视外面的小将如虎狼，坚拒不纳，成冷战状态。双方僵持了好几分钟，终于有一个卧铺车窗开了一条缝，却只伸出来一个茶缸，成千上万个革命小将就涌向那条缝，争着给那个茶缸注水。水一满，茶缸一缩，窗户又要落下，说时迟，那时快，一个北京小将将一根扁担伸了进去，众人齐声发喊，如撬杠般将窗户缝越撬越大。但是到一定高度，支点与力点拉开距离，扁担就使不上劲了，双方又成僵局。塞扁担的红卫兵一看我这个小不点儿，立刻把我高高抱起，象塞一件小行李一样，将我往那条缝里活活塞了进去。我进去后，立刻返身抱住那个正在关窗户的人，使出吃奶的劲将他往后拖。如此里应外合，这节卧铺车厢终于挤进了二、三十个人。火车因

此在杭州站晚发一个多小时。但待列车长鸣，车厢一晃动，大家前仰后哈一番，很快又成了红卫兵战友。刚才恨不得大打出手的“车下派”与“车上派”相互挤插，逐渐安顿下来。我记得有两个细节很感人。当时坐在下铺座位的是一群女生－－上海光明中学的高中生，站在一边的男生就不好意思去挤。她们见我还是个孩子，站得时间太长，拍拍腿说，“你就轮流坐我们的膝盖吧。”那样的单纯爽朗，在今天的中学生中大概只能引起一阵暧昧的哄笑，但在当时却很平常，谁也没有往其它方面想。头顶上还有两个上铺，拥挤着一个工人家庭，是内迁支援广州建设去的，拖儿带女，还有一个老人。底下的红卫兵就相互约定，人家是花钱买卧铺票的，我们没花钱，再挤，也不能占上面那一家人的铺位。就这样，底下的人站着，上面的人睡着，两天两夜到广州，大家成了好朋友。文革是万万应该否定的，但万万不能象今天这样简单否定。如此否定，难免会有报应。近年来新左派思想回潮，即可视作报应一端。比如当时的秩序，是失序中有序，有序中失序，打一口井耐心研究，能养活一大群政治学家、社会学家、甚至人类学家。法国革命再坏，毕竟养活了二百年近千名历史学家，因此而逐渐消歇，不再卷土重来。中国的文化革命却成了一口废井，上面一层是吐沫，吐沫下面是各种假冒伪劣的文革脸谱，淤塞不见底，“浅”不忍睹。

广州给我的印象很奇怪，怎么会有那么多的前朝建筑？真是一个前朝的背影，在一片红海洋中很不协调。我们住沙河，到市区必经过一条“先烈路”，而“先烈路”纪念的并不是江姐、刘胡兰，而是国民党，如黄花岗七十二烈士、十九路军将士公墓等。那些建筑的风格也很独特，既有南国风味，还有明显的西洋风格，两者糅合，不协调，却也不难看。我对广州的这一早年记忆，后来在美国南方游历时得到印证。那里也是与北方不一样，到处是纪念南北战争的建筑，而且总与北方说得相反。从此我对南方这一简单的地理名词有了一种说不清的感觉，总觉得凡地处南者，有“它者”意蕴，被遮蔽着，却因此而有神秘感，奇奇怪怪的东西在底下蠕动，温暖暧昧，使人不敢遽断。

两年一过，老毛变脸，“现在是小将们犯错误的时候了”，一挥手，把青年学生往向乡下撵。那时坐火车就是另一番滋味了。上海有几百万知青下乡，几乎是哭喊着从母城分娩出一座子城。破旧的老北站，就是这一喧闹的硕大产房。谁也受不了这样的分娩，何况三、五天就要来一次。老北站不堪忍受，就把这一光荣任务转移到远在北郊的彭浦货车场。彭浦货车场空旷，潦草挂几条红色横幅，就算给孩子们送行。送的人多了，热烈欢送”这四个字就不用改，只改它下面的地名：今天蒙一块“黑龙江”，明天蒙一块“云南”，后天再蒙一块“内蒙古”，下个星期如果又是“黑龙江”，把蒙在它上面的前几个地名拿掉就是了。弄堂里有一些更小的男孩，肯走路，每次都步行两三个小时去看热闹，回来说：“先是锣鼓喧天，口号震天，送的人喊，走的人不喊。汽笛一响，火车一晃，哭声马上响起来，压住了口号。一万个人一起哭，吓死人！”我那时虽然左，决心到一个当局没有动员的地方去插队，所谓“越是艰险越向前”，但是听这些孩子说多了，心里也是黯然。等到自己走的那天，不流泪，却与车站工作人员为细故而大吵一场。我下乡的那个地方离铁路远，以后每到县城办事，总是情不自禁地要到火车站去站一会，向着上海方向回望。这种对火车、铁轨的眷恋，我自己也知道不好，说明扎根农村的决心还不牢靠，回生产队后就不敢对集体户里的革命大姐说。但是每年到秋后，就会萌动思绪：今年回不回？头一年秋后算帐，共得余粮款十三元整，不多不少，等于一张从兰考到上海的座铺票。买了这张票，等于后一年不吃不喝，这就绝了坐火车回去的念想。我后来听说， 1979 年知青刮起回城风，上面的政策之所以让步，一是云南知青集体请愿搞大了，二是上海知青在北站附近集体卧轨，惊动国际了观瞻。冥冥之中，似有一报还一报？知青们是敲锣打鼓坐着火车离开生身城市的，最后争取回城，居然也是排着队，一个一个从容卧倒于火车铁轨而得以实现。

二、就是在知青时代，我学会了爬火车、钻火车、跳火车这些荒唐勾当。先说爬货车。
河南太穷，兰考更穷。焦裕禄去世后，兰考还是有出门讨饭的习惯。尤其是到每年的五月，青黄不接，出门要饭是天经地义，相当于现在所说的“生存权”，联合国也挡不住。我那时还很崇拜毛泽东以乞丐身份走遍湘江两岸作社会调查，就想随老乡去要一回饭，闯一回江湖。我联系的那户人家，成份绝对纯正，贫农。他们同意我以家庭长子的身份一起随行。不料大队支书知道，说什么也不让我走，怕上面怪罪下来，他承担不起。那户人家走了，但他们留下的要饭经验鼓励了我：只要有一块脏手巾包住头，穿对襟衫、圆口布鞋，肩上挂个布褡，作贫下中农状，陇海线、京广线上的货车随你坐，谁也不会拦。我和集体户另一个成员下决心化装成那个效果，象个偷地雷的模样，鬼鬼祟祟地出了村。

从兰考到郑州，确实没有人管，风驰电掣，如入无人之境。但是火车一停，问题来了。眼看它呜呜叫着到郑州车站，却不停，而是通过，一直开向郑州大北郊，停靠它自己的到达场，才歇脚。从到达场下车，往回走，经过编组场，走到出发场，至少有四、五里铁路线，全靠步行。就在这段步行距离中，我鼻梁上的眼镜出卖了我，哪有戴眼镜的贫下中农出来要饭的呢？三问两问，铁路职工就问出了我的底细。没有想到的是，他们听说我们是上海知青，反而更加同情，带我们去铁路职工食堂吃饭，白面馒头糊辣汤，在农村两年没有吃过一顿这么好的饭，当然是狼吞虎咽。饭后摸到出发场，又犯了难。那是全国铁路系统最大的出发场，有几十股道岔，几十辆火车头升火待发，全停向一个方向，场面很壮观，也很迷人，谁知道它们是奔南，还是向北呢？我们俩就在火车肚子下钻来钻去，张皇失措，就更象偷地雷的样子了。

这时，一个摇着号子灯象李玉和那样的铁路工人走过来了。他看出我们的窘境，居然教我们读那些信号灯：原来每一股道岔上都竖着六个信号灯，两列三行，六盏灯亮出不同的排列，就指示出灯下待命的火车头出发后，究竟奔东南西北哪个方向。全亏那个李玉和说出了“密电码”，我们终于得救。夜幕下的郑州出发场，铁轨密如蛛网，蓝色信号灯闪烁不停。我们按图索骥，很快找到了一列马上南下的火车。火车折向京广线后，要比陇海线上更加生猛，咣咣咣一鼓作气，新郑、长葛、许昌，一路不停，全是通过，比特快客车还威风。直到天亮，才在漯河站慢慢停靠下来，大口地喘气，加煤添水。我们正得意，突然听到天桥上有人惊恐地叫喊：“你们不要命啦？快换地方，换地方！”原来不是来抓我们的警察，而是一个铁路女职工路过天桥，偶然发现停在天桥下的这列敞棚车上有两个“乘客”，坐的位置极其危险，才大呼小叫起来。她在桥上，我们在车上，一时听不清，双方又喊又比划，就象聋子的对话，半天才弄明白危险所在：这节车满载原木，前头空出一公尺左右的空挡，我们就坐在那个空挡里，如果火车遇到意外紧急刹车，身后的一车皮原木控制不住惯性，挣脱捆绑的铁丝冲上来，非把我们撞成两张薄薄的肉饼不可！真要感谢这个善良的女职工，她首先想到的不是把这两个“盲流”抓起来，而是指点“盲流”离开险地，另找一节安全地方。这一来，我们就不是偷地雷的鬼子了，而是相反，象铁道游击队那样，掂着布包袱，在车厢顶上跨着走，而那个铁路女工，就象芳林嫂那样，站在天桥上远远指点着我们。每跨一节车皮，我们就回头看一次芳林嫂的手势，张嘴作询问状。终于找到一节装机器的敞棚车，而且是在机器的后面而不是前面坐好，穿制服的芳林嫂才停止手势，放心离去。

接下来就是豫南信阳地区了。路边逐渐出现了水田，还有骑在水牛背上的牧童，山也青了，水也绿了。离开南方两年，终于又看到小桥流水了，我们站立起来，兴奋地向着那些牧童大叫大喊，那些牛背上的孩子其实听不见，但也挥舞着手臂向我们致意。可惜乐极生悲，火车

停靠湖北第一站——广水，我们就被逮住了。因为此前碰到的铁路工人都那么善良，祖国山河处处好，贫下中农个个亲，想当然以为到了湖北也是如此，就大模大样地下车找水龙头洗脸。不料，广水站的湖北警察正等着我们这些叫花子模样的人，我摇着毛巾走过去，一下撞个正着。他们是为稍微富庶一些的湖北人民看家护院的，不让河南的要饭花子进来窜扰，来一个抓一个，来两个抓一双。地方保护主义其实在文革中就有，相邻两省经济上有差异，自然会生出些歧视。湖北警察把我们这两个奇形怪状的河南盲流押下来，十分得意，一个劲地盘问，而且语多不屑。我因为有郑州出发场的经验，也知道一点湖北人鄙视河南人贫穷的故事，一开始就说明自己身份，不是到湖北来要饭的难民，而是上海到河南插队的知青，争取坦白从宽。不料他们怎么也不相信，说国家没有向河南派过上海知青（这也是实情）。于是双方因上海问题而陷于胶着。说上海话他们听不懂，听不懂也就无从证明我们的上海原籍；反过来他们又提出很多有关上海的问题，考考我们是否知道。我今天还记得一个深刻的问题是：崇明岛在上海的哪个方向？那当然是对答如流，问不出破绽。这些人只得悻悻作罢，但是结尾留有一个报复：不许我们乘原来的那列货车离境，非要我们掏钱买票坐下一趟客车到武汉。这一报复的含义不仅仅是逼着我们花去全部盘缠，上车以后才知道其狠毒用意：两个学生模样的贫下中农，蓬首垢面脏兮兮，其中一个还戴着眼镜，在客车乘客的奇怪眼神中，真是受够了奚落。我这一辈子对湖北佬没有好印象，就是那次经历造成的。我的一次毛泽东式浪漫行乞，就是这样流产的。我恨湖北，因为它歧视穷人，是一个不讨人喜欢的"南方"。民谚："天上九头鸟，地上湖北佬"，诚哉斯言，信然！

后来阅世梢深，才知道中国版图上省籍、甚至县籍歧视的现象还很多。如有好事者依据白眼之走向，在这块版图上着以不同的歧视色，彩版一出，必定五彩缤纷。如上海人歧视苏北人，已经闻名海外，却还有一省之内，如广州人歧视中山县人，则不一定出名。但所有歧视邻省、邻县的内地高贵者，到了香港，则一律被称为"大陆表叔"，又显得乾净、彻底、利落，一网收尽。而包括香港人在内，中国人一到美国，又惊呼美国存在种族歧视。所有的中国人据说都被罩在一个无色透明的"玻璃罩"里，难以升级、提职。"玻璃罩"内，那些在国内歧视同胞的高等华人，踢腾得最为厉害，民族自尊心最为敏感，反歧视呼声也最为强烈。似乎只有走到最远处，歧视性荷尔蒙才能在正负两极得以配平？但也只是两头发泄而已。天尽头，歧视者被歧视，传来一阵阵爱国主义的悲愤呼喊。我的一个历史学同行，复旦教历史地理的葛健雄教授听到了，于是戏言：中国人中最爱国的一群，要到国外去寻找，而不是在国内。这也是诚哉斯言，信然，信然。我想说的是，在这张歧视图上，我所生活过的河南大概属于负海拔地区。我没有听说他们能歧视谁，却知道他们不仅被南面的湖北佬歧视，也被东面的山东人、西面的陕西人、甚至远在边陲的新疆人歧视。他们几乎一屁股坐到底，蹲坐在一个低洼的盆地里，周围高地山民，不管隶属哪一部落，都能对他们投以白眼。这当然是因为他们穷，穷困中产生愚昧，以及与愚昧相伴相生的忍耐。

我们离开兰考到三百里外的巩县当工人，村里的五保户大娘实在想念，居然发狠心出远门来看望。兰考农民多半没有看到过火车，有一次县里开三级干部会，一群生产队小队长看到火车会动，居然在车头手舞足蹈地大嚷："噫！这玩意停下来象长虫，不吃不喝，咋会跑咧？"（要用中原土音念，才能念出效果）。火车被迫停下，酿成一次哭笑不得的陇海线停车事故。前面说到的那个大队支书，是个"革命先锋"，人民日报发他的长篇通讯，整版配照片，用的就是这个题目。他和我们集体户户长去北京参加国庆二十周年观礼，到了人民大会堂，闹出一次比小说里陈焕生进城更真实的笑话。河南人的习惯，到哪儿都是蹲着而不是坐着，到了人民大会堂也是那样，老支书双手抱膝，屁股一撅，就蹲上了那个神圣的位置。谁知道那个座位是活络可翻的，他还未蹲结实，底板就翻了过来，把我们的"革命先锋"在人民大会

堂夹了个双脚朝天!毛主席他老人家在主席台上不知看到这一出喜剧小品没有？多半会很慈祥地莞尔一笑。我们那个大娘更加孤陋寡闻，一辈子没有离开过土地，又是小脚，提着一篮鸡蛋还有粉条之类，一拐一拐地怎么坐上火车，不迷路，居然还能找到我们这个厂，真是一个奇迹。她坐火车是否闹笑话不得而知，但是到我爱人宿舍头一天，就吓了我一跳。当时我们两个人在外面给她擀面条，她坐在屋里突然传出惊恐的叫喊："噫！这屋里咋还有一个老娘咧？咋也是黑裤子、红袄？！"（也要用中原土音念）。兰考民俗，老人过七十要穿红布袄，以辟邪。我闻声奔进屋里，哪里有第二个老娘，只有她一个人好端端坐在衣橱前！原来衣橱镜子映出她的身影，可怜她一辈子没有见过能照见全身的镜子，因此也一辈子没有见过自己的全身，猛一见到，就被自己吓坏了，大呼小叫，惊动了一座楼！还有年青一代的兰考人，如本地知青，也多半和他们的父母辈一样淳朴，富于同情。我后来爬火车发展到爬卡车。从县城回来，多半爬一辆卡车带脚。司机大多会默许，因为这些劳动者的家里多半也会有个把知青在苦水里扑腾。但也有刻薄者，有一次我爬上一辆运煤车，就碰上了一个。那司机从反光镜里看到我上车，非停下车来撵我，车一开，我又爬上去，如此者三，那个司机开始破口大骂。此时车上几个兰考本地的女知青看不下去，齐声痛哭，骂曰："人家从上海来俺兰考，离家那么远，父母又不在，你就欺负人家？你不是人，你是驴，是龟孙，你不得好死!"除了不出那唯一的脏字，该骂到的都骂到了，确实很难听。兰考民间的规矩，其实不是封建，而是很早就有自发的后现代女权主义：男人不能和女人骂，尤其不能和未出嫁的闺女骂，如果对方开骂，男人只能干听不回嘴。那个司机被这群小闺女骂得不敢吭声，只能恨恨地爬上驾驶楼，把车门一摔，开车了事。

我还很想念我们本村本庄的回乡知青。他们有些是兰考县一中、二中的学习尖子，很不容易考上去，要带着红薯干去上学，功课刻苦，一点不比我们集体户的复旦附中等人差。其中有一个被老乡叫作"假妞"者，腼腆斯文如大姑娘一样，正好与我们集体户的革命女生外号"假小子"或什么"铁姑娘"的相反。"假妞"们在农村的出路，通常是靠每年的招工、招干、参军，那是天边露出的一丝希望。但是自从来了一个上海集体户，"越是艰险越向前"，而且毛主席也接见，天边的那一丝希望就堵住了。九一三事件后，这个集体户的扎根思想相继动摇，开始谋取各种回城之道。上面也有意照顾这个先进集体，有类似的名额下来，总是先让我们走。

三两年一过，待我们十个人走完，他们的年龄也被耽误了。平日里我们玩得很好，总有一些小知识分子的共同语言，但是一到集体户有人上调，他们就怀着复杂的心情，躲得远远的，从不参加送行的行列。那种幽怨的眼神远远扫来，没人能忍心对视。我后来读到很多老三届忆苦思甜的文章，还有一些小说、诗歌之类，几乎没有一个人提到他们曾经堵住过那些农家子弟的出路，似乎知青走得天经地义，农家子弟被堵在乡村也是天经地义。这种不平等意识，已经潜入一代人的集体无意识，始终没有受到过正视，大概是深入骨髓了。

一场知青革命，一千六百万人下乡，一年三百六十日，天天在稀释当地农家的工分，最后一天临走，还要拿走这家人长子手里的最后一粒"红豆"。我刚才说中国的版图可以涂上相互歧视的五彩颜色，这时就有点象在这块版图上再玩一场多米诺骨牌游戏了：先是老毛一挥手，骨牌哗哗地倒下去，城里的知青先倒；农家子弟本来在原地，可以不倒，竟也被前面的人挤了倒下去，而且被压在这一圈骨牌的最下一层；沉静片刻，有汽笛声响起，知青打个骨碌一翻身，几乎所有的骨牌又哗哗地竖立起来；其间不断出作家、出诗人、出学者，还出各种"话语"，齐声控诉刚刚倒下去的那段无声岁月；惟独那最后几张骨牌，却沉默着，再也爬不起来了。老毛爱引李贺诗云，"天若有情天亦老"，天怎么会老呢？只有人会老。以我之拙笨，

始终弄不懂这个伟人的悲天情怀。从李贺到老毛，天看见过多少人间不公？谁能看见它老了一寸？我至少怀疑，天是看不见历史运动中的暗层夹缝的，更看不到那些辗转倒卧在暗层夹缝里的阴魂。 1997 年，我和爱人、孩子回兰考，庄上的人大多数已经不认识了。那是在唐寨，却也应了李贺那个时代的唐诗：乡音未改鬓毛衰，儿童相逢不相识。不经意间，已经换了一代人，确实未见天老一分，只是原来担心的那种逢人都要打招呼的尴尬，或者如贺敬之"几回回梦里回延安"的矫情，都没有出现，可以松一口气。我们就象三个平平淡淡的过路人，只是偶尔路过这一叫做唐寨的北方农村，悄悄地东张西望。远远看到一个人的背影象"假妞"，才敢轻轻走上去试着拍他的肩膀－－猛回头，一张胡子拉茬的老脸，几乎贴着我的眼镜喊出一声："噫，这不是学勤吗！"将近三十年过去了，他就跟昨天才分手一样，刹那间就叫出了我的名字！

三、按老乡说法，客车不叫客车，叫票车。因此，混客车就有一个很乾脆的名字：混票。我插队的那个庄子，一个男劳力通常只有两套衣服，夏天的布衫冬天的袄，脱了布杉就穿袄。天热下河洗澡，把布衫搓洗后晾在树杈上，人就泡在水里等衣服干，才能上岸。就这么个穷地方，因为出了焦裕禄，却能接触从上面下来的人，甚至还有国家性质的外事活动。我生平第一次与外国人坐下来谈，不是在小时候的上海，也不是在后来的哈佛，而是在兰考，在唐寨：集体户按县委宣传部安排，接待从开封军用机场过来的老挝飞行员，宣传农村包围城市的毛泽东战略思想，谈得还很热切，双方都被对方感动。这些飞行员当时被安排在开封那样的内地机场受训，大概是为了在国际上保密？诸如此类的活动，村里的老乡也有机会参与，哪怕是站在旁边看，耳濡目染，语言就有变化，能学会一些与他们自己的乡土生活很不协调的官方词汇。那些一年到头要吞食几千斤红薯以充饥的穷人嘴，时常会有一些很书面的"话语"，夹着发黑的薯干飞进飞出。比如，队长吆喝下地干活，偏不叫下地，而叫"上班"；老乡们认为我们拿一年的余粮款买一张回家的车票太亏，就向我们传授出门要饭混票车的各种经验，那些歪门邪道还有一句正面总结，是他们在地头听我们读《人民日报》学来的，就叫："人民铁路人民修，人民铁路人民坐！"这就有点穷人生富嘴的黑色幽默了，而且确实"酷"。

全中国当时的铁路，大概只有上海的老北站是个死胡同，火车开进去再倒出来，旅客只能从剪票口进出，混不得。其他地方的车站，都是两边敞开，在铁路一侧建个候车室，只要有足够耐心，总能避开候车室的剪票口，从两头的铁轨走到站台上去。因此，进站这一关并不难。难的是在车上碰上查票，很不好办。到了这种时候，我通常是硬闯，硬着头皮向着查票员走过去，作餐车回来路过状，这时我鼻梁上的眼镜能帮一点忙，查票者见是个戴眼镜的，多半不盘问，有时露馅，则补票认罚，可见贫下中农只教会我勇气，没有教会我智慧。当然，也是我自己智商不够。以智取胜者，兰考另一个集体户某朋友为最。他有一次要从陇海线转北京，再转京哈线，去万里之外的黑龙江边陲，看望他在那边插队的妹妹。当时口袋里只有五块钱，仅够买馒头填肚皮。他的绝招是：穿上一件军大衣，领子扣好，底下一条绿军裤，遇有险情发生，即端起茶缸，用一口标准的官话一路说过去："让一让，让一让"，那查票者见他的装束，只以为他是一位够级别的部队干部去打开水，怎么会想到军大衣里面没有军装，更没有红色领章？当然是必恭必敬地"让一让"。五块钱行万里路，利用的是人民群众爱戴亲人解放军的鱼水之情，真是万恶之极！他现在已经是某省文艺批评界著名理论家了，笔下文章多半是先锋符码，边缘写作、私人话语之类，引车卖浆混票者流包括我在内，只能是瞠目其后，读天书一般。

河南实在太穷了，混票人越来越多。铁路上也无奈，有时就派人戴着红袖章在车下堵，抓住后集体罚苦工处理。我到工厂以后，经常要去郑州借书还书，实在买不起这么多票，于是就

把插队时的混车陋习延续了几年。这个厂所在的巩县离郑州 60 公里，但是家在郑州的知识青年多，于是通常在周末结伙，借群胆而混车。星期天晚上从市区分散向车站聚拢回来，不容易召集，但上车后前后招呼，一下子认出几十个弟兄，同样也成一夥。查票者后来摸出这一区段逃票多，于是总在巩县站未到之前开始搜索。逃票者也摸索出对付办法，一旦个别查出，就移动脚步往同行者那儿蹭，最后越蹭越多，挤成一疙瘩，几十个人聚在一起，对峙一、两个查票者，双方就能僵持得住。查票者无奈，只能冀望于站台上的执法人员能在门下堵住他们。看看巩县到了，几十个人发一声喊，同时发力，打开十几扇窗户，就跟下饺子一样，噼里啪啦望站台上跳，等到站台上的查票者发现，这些腿脚灵便的小青工早已如鸟兽散，而且事先说好是往四面八方分散逃窜，查票者追那个是好？几乎每个星期天的晚上，这个车站都会发生几次“下饺子”事件，事后想来也真壮观。小青工后来还发明出一种有“高科技”含量的专用工具。他们很快发现，火车车门钥匙是全国通用的，几乎只有一把：外三角，中心空洞，插进锁眼，拧住里面的实心三角，向右一扳，全中国的火车车门都能在这时打开。截一段 9 毫米直径的钢管，放在车床上，摇动车把，三面夹具往里一挤，就能夹成一把上好的列车钥匙，就这么简单。以后解决下车出站的问题，就利索多了：火车停稳后，只要打开背向站台的那一扇车门，下车抬腿，那才是真正的无人之境！我也有一把这样的“高科技”产品，陪我度过了好几年插队后的生涯。在我成了所谓“绅士”，有了所谓“身份感”，再也不好意思混车之后，它还在我的钥匙圈上晃了好几年。好像还带回了上海？按照老乡们的说法，“参加国家干部”了，当了一段劳什子部队院校的教官，才慢慢地“解甲归田”，不知把它淡忘在那个犄角旮旯里了。

我和那位五块钱行万里路的文学仁兄，是考研究生考出河南的。他考文学，我考历史，因为没有大学学历，以自学资格参考，就要多受一点歧视。连考三年，每次都有不公平事发生。到第四年，我只能说“年年难考年年考”，垂头丧气。他的牢骚则能翻出新词，引胡乔木哭三尼的名句自况：“我为你勤傍妆台，再把风流卖”。可见学文学者之灵气，屡战屡败，却照样潇洒飘逸。那一年是我发毒誓最后一次“傍妆台，卖风流”，果然就有一段小故事发生：我们住在巩县，考场设开封，相距三百里，正应了豫剧戏文里的那句俗词：汴京赶考。只是没有驿站，也没有公车，非得在头一天半夜起早，去赶现代化三等火车。那车厢里空气恶浊，每一口都是别人呼吸过的，熏得人头昏脑涨，一下车，就已失去考前最佳状态。那一天，我是在开封车站广场上了一辆公共汽车，坐下后，头朝外，口中念念有词背外语，神智已经不太清醒。车开不久，突听一句开封口音：“老哥，看看丢啥不丢？” 不看犹罢，一看大惊失色：我那时穿的是蓝色的卡中山装，上衣口袋已经解开；口袋里放着的一个信封，也已拆开；里面装的不是钱，却是比钱更重要的准考证；那准考证露出半截，显然是被人拉出来看过，再插还进去，居然就扔在了我的膝盖上！再抬头看去，有三个小伙子大概是随我一起下火车，再上公共汽车的，此时围着我，也穿着那种军大衣，大衣撑开，以挡住周围人的视线；为首者朝我得意地笑着，以目示意，正在催我看看信封里“丢啥不丢”。这一下我完全清醒了过来！这是“贼”，在火车上就锚上了我，到汽车上才得手；得手后发现是一张准考证，本可以下车一揉再一扔，回头一想，却不忍心坏了我书生前程，而是掷还失主；甚至不怕他高喊“抓贼”，还要提醒这个失主看看，要当场“验明正身”！这一起转承合，大概只有一分钟时间可供完成：他们是怎样得手的呢？得手后又是怎样交换眼色达成默契，再来一场盗亦有道的古风小品呢？幸亏我那时年青，虽然一时还来不及想明白，但毕竟不象现在那样容易失言。如果我冒冒失失地喊一声“抓贼啊”，那可真是煞了风景，把我后几十年的知识分子脸面都丢尽了。我终于憋住了那一声喊，抬头抱以同样微笑：“没丢，啥都不缺！”。双方配合默契，共同完成了一出颇有古风的现代小品。演出结束，窃贼体面下场，为首者打一个清脆的响指，三人鱼贯下车，军大衣一飘，一会就没了踪影，那才是真正的身姿飘逸！

以后我有一段在美国旅行，也是偏爱火车，不爱坐长途“灰狗”。当然不可能再爬车混票了，只是因为火车一动，能拉动往昔记忆。 Amtrack 当然好，乘客少，座位大，空气洁净。尤其那盥洗室宽大无比，就象从飞机上搬下来再放大一倍，可供轮椅转圈出入，里面香水、手纸、还有坐便器上的垫圈纸，应有尽有，绝无可能闻到当年汴京道上厕所里的中国味。最绝的是在窗口下座位边，都有一个交流电插口。绅士淑女们上车坐定，插上手提电脑，飞快地敲起键盘，纤指翻飞，如弹钢琴一样好看。我没出息，上了这样的火车，也还勾起在中国的记忆，而且挥之不去。上面这些很不绅士的回忆，少年时代的种种荒唐，就是在美国的火车上一点一点想起来，倚着窗口敲电脑零散记下的。我自然想念开封车站上来的那个年青人，十七年前的那场考试，三天考五场，如有神助，是他帮助我考出了河南，考出了底层生涯的曲折坎坷。他是我命运转折线上的一个亮点，我能称他为“贼”吗？但在中国的字典里，却找不到一个更合适的的字眼。

电脑垫着我的膝盖，膝盖上还留着二十前在中国跳火车留下的伤疤。那是一次在行进中的货车上，前面的火车司机说好，通过巩县车站时，减速一分钟，好让我往巩县车站的站台上跳。扑通一声，我还是栽倒在道轨旁的煤渣上，双膝跪倒，鲜血迸流，拔起腿来，还得往站台外飞跑。这就在膝盖上留下三点小煤渣，镶嵌在那块皮肤里，呈透明状，绝好的三点式前现代标志，也是一个纪念。它们总在提醒我：别装蒜啦，老夥计。且忘了下一站是耶鲁，是普林斯顿，先写写你的中国底细吧；国家是白的，另一块是黑的，而你只是从它们中间的灰色地带走出来的；就写那五花大绑，就写那三寸钥匙，写你那打开信封、又掷还失主的开封“贼”！

这就是留在我皮肤下的文字了。而在我开头所说的那个恶业里，以老黑格尔说过的一句话最令人沮丧：人走遍天涯，也走不出人的皮肤。再难想象还有比这句话更为狠毒的判决了，一句话就是一个火烙印，而且还看不到这一判决的尽头：你是无望走出自己的皮肤，也无望走出这三点式褐色标记了。

愧对顾准

１９９５年１１月下旬，我去北京参加中国社科院的一个小型会议，纪念顾准先生八十周年诞辰暨『顾准文集』研讨会。会议期间，听到过这样一种不同意见：顾准思想究竟有多少新意？在思想史上究竟能占有何种地位？现在热衷于纪念顾准的人，实际上是借顾准酒杯浇自己块垒，寄托他们对八十年代的怀念。持这一意见的朋友多为八十年代毕业的一代新秀，也就是说，是我的同代人。能有这样的不同意见出现，本身也是一件有意义的事。它至少说明，顾准思想在大陆，已经跨越了介绍阶段，正在进入研究阶段。

也是在这次会议上，我听到两位七十岁老人回忆起孙冶方有关顾准的两件往事。一是孙冶方临终前交待，将来出他的经济学文集，在五十年代有关价值规律的那篇著名文章下面，一定要注明此文创意原出顾准，是顾准促使他第一次思考这一问题，由此引发当年那场大辩论，二是说他生前有一心事始终放不下，那就是顾准有一次曾经对他正色言道："你们手上都有血，而我没有!"以顾准与孙私谊之深，以顾准当时已是有罪待诛身份，顾准竟然有勇气直面此言，孙冶方至死都觉震撼。

这样的一种心事，大概也属于帕斯捷尔纳克所说的那种"痛苦使忧愁变成了心病"？⊙穿透两大思想"要穴"──顾准在二十世纪中国思想史上的地位

有勇气对别人说出那样一段心事，这样的人本身内心无愧，能有这种"心病"的人是高尚的。七十多左右的那一辈老人，也许是目前大陆上尚能保存早年所受民主教育与人道底色的唯一一代人。他们之所以念念不忘顾准，即使有怀旧之情，那也不是为了纪念八十年代，因为顾准与八十年代毫无关联，而是因为他们从顾准身上，唤起了早年所受教育的记忆。他们的下一辈，也就是我们的上一辈，是至今尚难从苏联文学的光明梦中完全清醒的人，他们深深锲入七十岁与四十岁两代人之间，两头不著岸。包括我在内的四十岁左右第三代，今天尽管比前两代更容易接纳欧美学理，但是我们的整体人格与器宇，能否隔代相传，跨越上一代造成的间隔，达到与七十岁那一代对接的境界，我至今不抱幻想。从小处说，我们不仅愧对顾准，可能还愧对敢于说出愧对顾准的那一代还活著的人。

五十年代以后的大陆学术与思想，恐怕称不上一部真正的学术史与思想史。时而虚假繁荣，一哄而起，时而万马齐喑，遍野寒蝉，由此造成士人内心之畸型残破，大概只有起龚自珍于地下，重写一篇「病梅馆记」，方能描述。"斫其正，养其旁条，删其密，夭其稚支，锄其正，遏其生气"，今天读来，都寒砌五内。大概在他们的中年时期对此存切肤之痛而不是其它感受，七十多左右的那代人回头重读『顾准文集』，方有梁启超所谓"初毒定庵文集，如受电然"的强烈震动。『顾准文集』被传媒抄热后，据说占读者比例最多的是在校的大学生，多在二十岁上下，尚有血气；而内心最为震动的是七十多左右的那一代顾准同龄人，底色尚在。不仅大陆，海外也是如此，林毓生来信，说他读完『顾准文集』，热泪盈眶，即为一例。这一代人身肢已近老迈，灵魂却有救，而我们呢？既不是读者最多的一代，也不是内心最受震动的一代。我们这一代不是没有可能随第二代一起进入苏联文学的殉葬行列。道理不复杂：我们不跨过去，下一代就有可能跨过来，将我们与吃苏联面包长大的那一代并在一起，一步跨过去。如果说，我也有这一代的怕和爱，那也并不玄渺，只不过是一点对我们自己这一代本身的怕和爱。

只要不怀偏见，耐心读完『顾准文集』，其实并不难得出顾准在二十世纪中国思想史上应该占有一个什么地位的结论。

顾准生前曾经自问：

１）“１９１７——１９６７，整整五十年，历史永远在提出新问题。革命取得胜利的途径找到了，胜利了，可是，「娜拉走后怎样？」”

２）“１７８９、１８７０、１９１７，这一股潮流，走了它自己的路，可是还有另一股潮流，两股潮流在交叉吗？怎样交叉的？他们的成果可以比较吗？前景如何？”

３）“１７８９、１８７０、１９１７，设定了一个终极目的，要不要从头思考一下这个终极目的？”
他这里说的１７８９、１８７０、１９１７，是指这三个历史年份中发生的重大事件：法国大革命、巴黎公社和本世纪苏联十月革命，以及依此为标志的欧陆思潮与实践；于此对位而立，是以１６８８年英国光荣革命、１７７５年美国革命为代表的另一股英美思潮与实践。顾准发现：“１７８９、１９１７这股力量之所以强有力，一方面是因为它抓住了时代的问题，一方面是因为它设定了终极目的。而终极目的，则是基督教的传统：基督要复活，地上要建立千年的王国——建立一个没有异化的，没有矛盾的社会。我对这个问题琢磨了很久，我的结论是，地上不可能建立天国，天国是彻底的幻想。”

为了揭示１７８９、１９１７这股潮流中的神学成分，顾准曾经沿著西方思想史的源流逆流而上，直至希腊哲学的源头，然后，再掉头向下，节节清理从思想到现实诸种神学成分的古今流变，涉及哲学、经济学、社会学、政治学、西方史、东方史。

他首先发现，神学成分在柏拉图——亚里士多德这一师生链中即已发生∶柏拉图的「理念世界」贬「实在世界」为“有缺憾的世界”，亚里士多德的「第一因」和「目的论」以唯理论的逻辑推导预设了“上帝”和“终极目的”的存在，人类知识之“真”，就在于对“终极目的”之“善”的认识；亚里士多德的「第一因」不仅预设了「上帝」的存在，而且混淆了“真”“善”这两个事实世界与价值世界的严重区别。
上述神学成分形成西方近代思想史上唯理论的强大传统，至近代，基本为法国的政治思想与德国的哲学思想所接收，并形成欧陆哲学的鲜明风格，与英美流派的经验论风格双峰并峙，二水分流。法国１７９３年革命，是典型欧陆风格的一场政治实践，要在人间实现天国；而这一实践的哲学化、观念化，却是德国黑格尔哲学在体系上加以思辩演绎的结果。

从此点切入，顾准重新研读他早年参加革命时研读过的马克思的「资本论」、「神圣家族」，发现马克思并没有切断与黑格尔的哲学联系。黑格尔主义有三种极重要的成果，皆为马克思所接受，但“加上了革命的改造”：第一，黑格尔的「真善一致论」，被马克思改造为「历史与逻辑的一致」；第二，黑格尔在思辨中实现「真善一致」，马克思要在革命实践中实现「历史与逻辑的一致」；第三，黑格尔在思辨中论证普鲁士王国实现了真善一致，现了１７９３年的理想，即给他的历史哲学划上了一个句号，而马克思认为普鲁士王国并未体现真善一致，甚至认为到他那时为止的人类历史都是史前史，都不足以体现真善一致，只有结束这部史前史，人类才能真正开始普遍解放的“在地上实现天国”的神圣史。

顾准认为，从马克思发展到列宁，上述神学成分发展得更为简单，更为粗暴。他看出柏拉图以后，西方哲学长期笼罩在唯理主义的传统中，“唯有培根以后的英国，是经验主义占优势”，尚可与欧陆风格相抗衡，或可解唯理主义之偏至。英国经验主义有两支，一是培根为代表的唯物论经验主义，一是贝克莱为代表的唯心论经验主义，前者是主流，后者是支流。问题在于支流旁出，“哄动了社会，哄动了历史”。列宁抓住了贝克莱「经验的主观化」，用以反对培根的「经验的客观化」，将英国的经验主义统统斥之为“羞羞答答的不可知论者”。这种理论策略一时获得成功，但对缓解马克思哲学基础中的神学成分十分不利。尤其是继续批判马赫、伯恩斯坦，则更为明确地拒绝了恩格斯逝世以后伯恩斯坦等人援引近代经验主义以缓解这一哲学基础中柏拉图—黑格尔神学目的论成分的一次重大机会。

这种发展趋势经斯大林教条化处理以后，不仅在内容上，甚至在形式上更象一种教会教义。苏式教条所经之处，既遏制了社会主义国家自然科学循唯物论经验主义之路的健康发展，也扑灭了人文学科破政治神学论、破１７９３年潮流所形成意识形态神话的一息生机。顾准巨眼识慧，曾扼腕长叹：“近代经验主义、多元主义以及自然科学的迅速发展，繁荣昌盛，总的说来，是唯物主义的经验主义的成果。可是，中国的马克思主义者，却一直把它看作是贝克莱主义的「一丘之貉」，悲乎！”在这里，有两大思想“要穴”被穿透：一是以法国１７８９年革命、１８７０年起义、苏联１９１７年革命为历史依据的近代意识形态，必须从头清理；于此同时，以１６８８年英国光荣革命、１７８７年美国立宪为标志的“另一股潮流”则应公正评价；二是马克思主义与法国革命传统之间的内在联系，西方也有称法国革命是马克思主义的第四来源，应该从头疏浚，非如此，难以清理「娜拉出走」的观念障碍。这两大思想“要穴”，可以说是近代意识形态与学术神话互为奥援的脏腑之地。直到今天，大陆主流学界对这块脏腑之地的反思工程也还没有正式开始。

在上述清理过程中，顾准还收获了一些其他认识，大概只能算作他整个理论研究计划的副产品，但是今天读来也还是令人震惊。如波普尔证伪理论、库恩范式理论、雅斯贝斯轴心时期理论、西方哲学当代语言学转向等等，他都一一点到。亨廷顿至七十年代发展出一整套关於政党政治如何呈阶段性发育的理论，当时顾准拘押在牛棚，根本不可能知道亨廷顿为何人，但是他超脱个人生死荣辱，点化牛棚外面如野火燃原般的全国性两派内战现象，以及文革当局为何急于扑灭这股自已点燃的野火，竟有令人拍案叫绝的议论，几乎与亨廷顿不谋而合！那种洞见，只有将自已的生死荣辱完全排除在外才能获得，不说今天大陆学术界有关文革的研究水准难以企及，就是在国外有关文革的研究文章中，就我读到的范围而言，也不多见。至于今天在中青年思想界热烈讨论的市民社会同题，顾准不是没有涉及，只是没有今人那种飘离现实食洋不化的「洋泾浜习气」。他那时不可能知道有哈贝玛斯，但是不知道哈贝玛斯，并未妨碍他认识到这一问题的重要。不知哈贝玛斯，也许还有助于他避免今人那种照抄哈贝玛斯的恶习，有助于他从这一问题中剥离出两种极富现实意义的发展前景来讨论：一是具有法权体系上层建筑改革的配套条件，这样的「市民社会」才有可能同现代意义的「公民社会」转化；二是没有甚至拒绝法权体系、上层建筑的同步改革，「市民社会」即使发生某种萌芽，也可能演变为畸型的「民间社会」，如西班牙、意大利南部那样的黑社会。这样两种发展前景，每一个富有责任感的知识分子都已意识到它们的紧迫性，十几年来大陆改革的困顿曲折，已经印证并将继续印证顾准的先见之明。⊙两头茫茫皆有见——顾准思想的历史意义

二十年后回头看，要找出顾准当年思想探险的的个别失误，确实不很困难。但是在整体水准上，那样的思想认识不仅属二十年前的先知先觉，即使在今天也没有失去它的前瞻性。举一个例子：大陆知识分子今天控诉文革造神运动，大多还停留在波普尔所称「历史阴谋论」的

水准，将造神运动的出现仅仅视作毛泽东及其周围群小的阴谋活动。有几人能超出此种由中国宫廷史知识背景薰陶出来的认识惯性，象顾准这样破壁而出，将此与一个更为悠远阔大的历史运动相联，上溯怕拉圈，下抵斯大林，上下两千年，旁及古中西，如此穷根极底的大范围搜索？
上穷碧落下黄泉，两头茫茫皆有见。我们或许可以从内外两个角度来思考顾准思想的历史意义：

一，从１９０５年废止科举新知识分子群逐渐成形，至１９５７年五十五万最后还保留著一点英美教育底色的知识分子被一网打尽，百年积累，毁于一旦。以后尽管发生过这样那样的学术争鸣，亦大多陷溺于每一阶段话语禁忌范围内的伪问题、假问题，如史学界所谓的“五朵金花”之争，今日回顾，大概只能说是病梅馆中的五朵病梅。大雾弥漫之中，几乎没有人能够彻底跳出意识形态蔽障，全方位地剔除那些牢笼人心的假问题、伪问题，提出一些真正撼动意识形态蔽障的真问题。从目前可以看见的思想资料判断，恐怕只有顾准一人承担了这一中国现代史上的思想探险活动。是否可以这样说，他几乎是以一人之力撑起了１９５７年以后大陆知识分子独立思考的断层？

二，顾准当年既被国内主流学界所放逐，又无外部先进学理资源为援接，除了翻译熊彼得「资本主义、民主主义和社会主义」时从该书注释中看到一两条西方学理概念，他几乎是一灯如豆，在一条思想的隧道中独自掘进。从目前残留的那些思想手稿判断，他是在一个铁桶般的蔽障前单兵独进，只手破壁，达到了能够与外部葛兰西、卢卡契、海耶克、柏林等当代先进思想家对话的水准。是否也可以这样说：他几乎是以一人之力顽强凿通了那条阻隔中、西思想对话的黑暗隧道？

相比今日尚还活着的许多人，他们中不少人确实是卓有学识却陷溺于那种新蔽障而不能自拔——为「左」为「右」争执不休，热泪长流，顾准二十年前即提出了「娜拉出走」的问题，两者差距，何止以道里计。如果连这样的人都不值得我们纪念，我就不知道学界还要纪念怎样的人才好。如果连这样的人都不是思想英雄，还有怎样的人才可算思想英雄？八十年代养成的一代新人，今天已经学会以点数海外新学理新概念为能事。但是，无论就知识规模的全数气象，还是见识兼胆识的锐利目光，乃至为走出蔽障承当了那样深重的牺牲，我们当中又有谁敢于说——“我超越了顾准”？

⊙论事惊人胆满驱——不会过时的顾准精神

思想与学术的巨人，还不只是一个知识境界能够支撑起来的。爱因斯坦在悼念居里夫人时说过：

第一流人物对於时代和历史进程的意义，在其道德方面，也许比单纯的才智成就方面还要大，即使後者，它们取决於品格的程度，也远超过通常所认为的那样。

将这段话比之于顾准，并不是我的发明，而事顾准的女儿。那是一个女物理学家，至今还在海外。她是在误解父亲十年之後，阅读亡父留下的那一叠思想手记，痛哭失声，用记录物理数据的笔写下了上面爱因斯坦的一段话。有时我觉得，我们一些人文学科的同行，在面对某些震慑内心的精神事件时，反而不及隔行在另一边的自然科学家那样直率，那样敢於直面自己内心的愧对之情。

我只不过想说一个常识。那就是：知识是一个境界，见识是一个境界，知识、见识之上的胆识，则更是一个境界。说得浅白一点，大概一桶知识换来一滴见识，而仅有见识却还是不能换来胆识，只有再加一点其他稀有元素，一桶见识才能化为一身胆识。有位书法老人曾经赠我一副对联："读书到老眼如镜，论事惊人胆满躯"。那是一幅狂草，笔走龙蛇，写得实在太好。狂草挂在我案前多年，以至我的目光始终停留在那些大气磅礴的墨迹上，至多进入字面理解，只以为说的是一种境界积累到一定程度，自然会向又一种境界演进。直到前不久作者去世，我从龙华告别他遗体回来，脑海里又翻卷著"愧对顾准"的意念，两相激荡，这才幡然惊悟，"读书到老眼如镜"，是一种境界，"论事惊人胆满躯"，又是一种境界，两者有时竟然如天人之隔，巨人与庸人之间，大概也就是那一点一滴之差。是会有那么一天，仁者与卑者将同时发出欢呼：顾准思想终于过时了。我也希望那一天来得越早越好。然而，能过时的是顾准思想，不会过时的却是顾准精神。只要大陆学界最终还不能放弃思想，不能放弃那么一点敢于破壁的精神，那么我相信，顾准的身影就不会从他们的视野中消失。

这篇文章快写完的时候，从电话里证实了一则很久前就已听说的真实故事——

有境外同行曾在一次学术会议上问及大陆学界，在六十年代与七十年代，你们有没有可以称得上稍微象样一点的人物？面对这样一个潜含挑战的问题，一位学界前辈佝偻而起，应声答对：有，有一位，那就是顾准！

——可惜我不在现场。但我能够想见当时一语既出，语惊四座的精彩情景。此话还是出自顾准的同龄人，使我又一次感叹。是的，只有敢于说"愧对顾准"的人，才是敢于以顾准为骄傲的人。他们这一代有顾准，足可弥补他们在漫长岁月里蒙受的那么多羞辱，死亦可瞑目。也幸亏有顾准，才挽回了这个民族的思想界在那个可耻年代的集体名誉。

我们不是没有崇高，我们只不过是将崇高与伪教条混为一谈，然后以此躲避崇高。我们不敢说"愧对顾准"，哪怕小声地说一次都不敢，我们这一代恐怕就难以产生自己的顾准。

另一种记忆

林子大了，什么鸟都有。国家大了，什么人都有，其中最大的差异，恐怕就是南方人与北方人的差异？中国如此，美国也是如此。一九九六年初夏，我第一次去美国南方佐治亚州，那里正在举办奥运会，全中国的电视观众都在注视着这个州的首府亚特兰大。后来这个城市因为对中国体育代表团的接待规格不如国内习惯的那样高，以及另一些中国人不太习惯的问题，曾激起一部分留学生的愤怒。对于这些遥远的爱国主义棄出国之后再爱国，我以后若有机会，会在这个栏目写一点不同看法，可能会让这些爱国同胞生气，甚至挥拳相向，有什么麻烦，到那时再说。这里先说当时亚特兰大留给我的印象。

这个城市不大，但似乎架子不小，它的居民不太欢迎在家门口举办奥运会，确实没有我们中国城市那样每到这个时候象孩子过年那样欢呼跳跃。我所生活的上海，比它大十倍，却比它更容易动员，或者说更容易激动，近些年已经比北京好多了，却同样让人气馁。有一年还不是举办奥运会，仅仅一届本国的运动会，也闹得全城立正，鸡犬不宁。开幕那一天，全市职工要尽可能放假，并停留家中，为的是让出尽可能多的车道，保证那几个踢球的、摔交的、划船的、举杠铃的、或者是骑自行车的能准时进入某个特定的地点，这叫"全城立正"；而全城所有的扩音设备这时都会尽可能打开，从电视机、收音机，直到楼底下居委会老妈妈的铁皮小喇叭，都要反复通知，要居民收听开幕式那激动人心的实况，这就叫"鸡犬不宁"。亚特兰大的居民不知从哪儿来的那种架子，来这么多奥运健儿居然不待见，盛世大典还未开幕，他们就嫌烦，很多人举家外游，有意躲避这个热闹的日子。有个出租车司机就跟我抱怨说，奥运会还没有开始，他的生意就已经清淡下来了。

剩下的居民是否对外国来宾就拉下一副寡妇脸，冷眼相向？倒也不是。我曾走进亚特兰大市郊的一个教堂，旁观他们一次礼拜弥撒。那个教士不穿黑色道袍，而是打领带，穿皮鞋，不象教士象教师，这一点首先让我奇怪。而在例行的宗教内容结束后，那个西装革履的教士突然开始宣讲非宗教内容，谈起社区荣誉，这就更让我诧异。他说奥运会即将在我们这里举行，希望本社区的居民比平时更勤快地撒扫庭除，搞好环境卫生，你可以不喜欢运动员的粗鲁、没有文化，但不应该对外国来宾没有礼貌，要笑脸相迎，要给他们留下一个好印象，云云。这就有点象中国常见的号召人们学雷峰了，而且是真正的说教，就在教堂举行。只是有一点不同，在中国，这样的善意教导多半由单位负责人和居委会来反复聒絮，直弄的人们耳朵起茧，最后是言者谆谆，听者藐藐。而在亚特兰大，那些星期天进教堂穿得一本正经的善男信女，听着那个西装教士的说教，居然恭恭敬敬，一起跟着唱圣歌，真令我大开眼界。

那个教堂坐落在亚特兰大一个著名的山下，一块孤零零的巨石拔地而起，就叫 Stone Mountain （石头山）。据说全世界只有两座这样奇怪的石头，另一块在澳大利亚。当时中国电视台在播送奥运会节目的间歇，曾反复播送这座山的风景照片，以调节观众疲惫的视觉。因此，记性好的电视观众应该还记得它的大致风貌？如山上有缆车通道，缆车一上一下，会经过一座刻在山体上的巨大浮雕，浮雕上有三个人物，三人都挎着上一个世纪的老式手枪，骑着高头大马，等等。问题就出在这三个人物上，尤其是骑在最前面的那一位，是美国南北战争时期南部叛军的总司令棄李将军（ General Robert E. Lee ），按照前三十年前中国人的说法，是个历史反革命，按照三十年后中国人的说法，至少也是一个历史罪人。这样的人物是不能能刻山纪念的。不知是否出于中国记者正确的历史意识？或是相反，他们对眼前的历史画面毫无感觉，只见电视台的镜头无数次地掠过这位李将军的雕像，却没有一次向中国的

电视观众说：“这就是南部叛军李将军，凡是读过美国小说《飘》的中国观众都会知道他的名字。”只消说这么一句，问题就来了：美国人怎么会纪念这么反动的南部头领？即使美国出版的历史书，只要说到南北战争，不也都是说北方代表着正义，南方代表着反动？难道在一个国家的内部，还允许被战败的一方保留着他们自己的记忆？

我在小学三年纪时第一次登台演小剧，就是被满脸涂黑，化装成一个美国南部小黑奴，在台上高高举起镣铐，作英勇反抗状。四十年后我自己来到这块土地，居然发现在这块土地上高高耸立着的不是镣铐，而是代表着镣铐一方的李将军塑像，一时目瞪口呆，哑在那块如山体般庞大的石头下，半天不能发一语。

我怏怏下山，坐小火车绕山一周，那也是风景区的一个旅游项目。小火车保留着 1861 年内战爆发时的蒸汽车头模样，还会“呜 - 呜”地拉响上一个世纪的蒸汽汽笛。铁路沿线是人工仿造的历史遗迹：一会是当年南军浴血奋战的战壕，一会是南军将士的宿营帐篷，全不见北军痕迹。小火车停在了终点站，装模作样地加水，喘粗气。我下车进入设在这里的南北战争纪念馆。馆里陈设先进，最吸引人的是一辐巨大的电子沙盘，有一个房间那么大。那上面山峦起伏，河流粼动，还有一排排红灯闪亮，演示着当时南军节节抵抗的战线，一排排绿灯闪亮，标志着北军侵入佐治亚州的路线。待观众围绕它坐定，解说词在脑后轰然响起，更为令人吃惊的事情发生了。只听一个浑厚的男中音在愤怒控诉：
万恶的北军进入我佐治亚家园，一路上烧杀掳掠，把盐撒入我们的庄稼地，使我们的土地寸草不长。他们的薛尔曼将军（ General Sherman ）厚颜无耻地说；‘ 战争就是地狱（ War is hell ） ’，是的，他把我们美丽的佐治亚活活变成了一座人间地狱！

这不是我们经常诉控诉鬼子进村的语气吗？听到这样的解说词，每一个中国观众都会惊骇莫名，旁顾左右而不能言它。要知道，这座纪念馆不是民间私人举办的，而是佐治亚州政府以公款设立，它的解说词岂不代表着州政府的官方立场？这样明目张胆的叛乱言论，居然存在一百多年，每天要重播几十遍，联邦政府为什么不来取缔呢？

我后来沮丧地发现，如果按照我所习惯的逻辑，联邦政府有权来取缔，美国土地上可取缔的东西实在是太多了。
在南方，到处可见南军的纪念雕塑。如果坐“灰狗”（ Greyhound ）在乡间旅行，随时都可以看到一面飘扬着的南军旗帜，就树立在某一个美丽的农家院落。那面旗帜上斜着交叉两个宽大的蓝杠，蓝杠里点缀着十几颗白星，一颗星代表着当时一个叛乱的南部州。一些旅游胜地的纪念品商店，橱窗里赫然陈列着南军的灰蓝色军装，柜台里出售各种南军留下的小玩意，如南军的刺刀，南军的军用皮带。甚至在大城市的街头，也可以看见一些后现代造型的小汽车后窗上，贴着一百多年前的南军军旗，招摇过世。朋友告诉我，在南部的很多小镇，还流行这样的娱乐：每到盛大节日，小伙子们最爱玩的军事游戏，是穿起爷爷的爷爷留下的军装，在战壕里与化装的北军再次开打。

甚至到了北方，也有同样的情况。我曾两次到宾夕法尼亚州的葛提斯堡战场凭吊，那里发生过 1863 年南北战争中最惨烈的一次决战，类似于我们的淮海战役。江泽民访美时曾引用过林肯总统在那里的著名演说，孙中山将那篇演说中的 “ Of the people, by the people, and for the people ”精妙地翻译为“ 民有、民治、民享”三大原则，创下中国近代翻译史上一个由业余翻译创立的最为成功的典范。那个战场其大无比，方圆三十公里，坐车在里面走马观花，粗粗转一圈需两个小时，如果是步行，旅游手册上建议你最好先在附近找个旅馆住下，

然后准备两天时间细细游览。天苍苍，地茫茫，风吹草低无牛羊，什么都不种，什么都不养，干干晒太阳，只为后人看看古战场。大概只有老美才舍得撂荒这么大一块肥沃土地，如此荒唐？设想从蚌埠到宿县之间，我们也划出这么一块三十公里方圆的战场遗迹，鸟来了，草长了，人却要迁徙他乡，那将会触发多么严重的移民问题？即使有勇如万里者，再回安徽当一回省委书记，他也不敢这么干。

那块土地上保留着一百三十年前双方军队对峙的所有工事，战壕、铁丝网、宿营地、指挥部。还有一排排古旧铜炮，就在路边排列，也不怕人拖走。在北军战线这一端，有各州民间团体捐款建造的各式纪念性雕塑，因为地处宾州，当然以宾州人民建造的为多，也最为高大巍峨。有意思的是，各州建各州的，甚至区分至各县、各镇，而且大多选址在当时那个州、县、镇民兵团队驻扎宿营的老地方，上面尽可能详细地刻印着团队番号、上校姓名和战死者名单。那么，被打败的南方呢？他们在家乡能那样公开地纪念着他们的先驱，到了北方，尤其有美国革命圣地之称的宾夕法尼亚州，相当于我们的延安，他们还敢那样放肆吗？从望远镜里看去，南军的阵地真的还在，隐隐一线，鬼影幢幢，似乎还埋伏有杀机，随时都会万炮齐鸣，将一百年三十年前的炮弹倾泻过来。

我的朋友们经不住我的固执，两次到这里，都要驱车开到对面让我去仔细地瞧一瞧。对面的游客确实比这里稀少，但纪念性雕塑却一样多，一样巍峨耸立，也有几百门铜炮一字排开的炮兵阵地，威武雄壮。与北方一样，南方人也是分各州、各县、各个小镇，寻找到他们当年子弟的永息之地，塑像立碑，刻上他们的团队番号、上校姓名、战死者名单。在所有的建筑中，果然以李将军的雕塑最为壮观。这一次他在这里就不是山体上的浮雕了，而是升一级，成为一尊立马平川挥刀前进的全身铜像。那铜头怒马足有二层楼高，李将军就站在那么高的位置，抽出他那把指挥刀，指挥刀是北方西点军校赠予最优秀毕业生的纪念品，他就用这把刀指向我们刚刚过来的北军阵地，回头向他的南军阵地发出的开火命令，威风凛凛，不可一世，人们似乎都能听到他那浓厚的弗吉尼亚的口音：“ fire! fire! ” 令人沮丧的是，在李将军坐骑的铁蹄下，我又看到了一面在南方经常看到的那种蓝叉白星旗帜，很小，却很鲜艳，就插在北方的雪地里，说不清是谦逊还是骄傲地飘扬着。从那面旗帜的崭新程度，我断定断那个插旗的南方人不会早于三天前，刚刚离开这里。

我终于憋不住了。就在南军的炮兵阵地上，对我的朋友发出一连串的问题：这是美国最为重大的历史事件，为什么会有如此对立的记忆？
究竟是北方对，南方错，还是相反，是南方对，北方错？

美国历史该如何撰写？难道一团乱麻，不置是非？

我的那两个朋友虽然是小贩，但毕竟是写过《近距离看美国》、《总统是靠不住的》，最近又有一本《我也有一个梦想》。他们平静地回答我这个从哈佛来的伙伴：

为什么不能有对立的记忆？

谁有权力来制定记忆版本？

政府吗？政府没有这个权力，联邦政府连教育部都没有，更没有权力颁发统一的教科书。是历史学家吗？他们可以各抒己见，但是同样没有权力规定一个统一的记版本。

谁是谁非也许重要，但更重要的是，谁都可以拥有自己的记忆版本。这才是南方之所以始终不同意北方的记忆，却再也没有冲动还要从北方分裂出去的原因之一。

不幸的是，我恰好是以那种职业为生的人。此前我在中国教过六年中学、十二年大学，都是教那门叫作“ History ”的劳什子，这一次我终于沉默了下来。此前我们大概在哪个岔路口迷失过方向，以至越到后来越不知道还有这一常识：我们拥有一些争论，同时还拥有一些定论，但最值得争论的却是那些定论；既然历史是“他”的故事秉“ History ”，而“你”和“我”当然有权力再保持一份各自不同的记忆？一个民主的社会，应该从多元的记忆开始，这是再自然不过的事情，而最自然的事情却最容易被人忘记。

1999.8.20

《东方文化周刊》 1999 年第 24 期

六十年代的教育危机与八十年代的语言破译

本世纪六十年代，中、西方同时有一场价值理性的大爆炸。那场价值爆炸在法国叫“六八年五月风暴”，在中国叫“教育革命”。爆炸的中心在高校校园，首当其冲者，就是那些传之百年、千年的传统教育哲学和教育体制。当年出现这场价值爆炸，点火者当然不止一人，但是，其中最引人注目者，恐怕不是在香榭丽舍大街上散发传单的萨特，而是在紫禁城城楼上挥动军帽的毛泽东。物换星移，一代人去矣。当年爆破之后一片狼藉的废墟，转眼间，已是书声琅琅，莺歌燕舞，早已重建起师道尊严、校规尊严，重建起学分、学年、学衔、学位、学术、学者等等一切与“学”字有关事物的应有尊严。二十年后的今天，西方人回首往事，是以什么样的语言来谈论呢？读一本西方人第一部以高等教育哲学为书名的专著，也许不无裨益。书，是美国人写的；作者，当年是个典型的“逍遥派”、“隔岸观火派”，——隔太平洋、大西洋两岸而观之，以至今日用语还是如此冷漠，如此讥诮。

原来他们不说“风暴“、“革命”这些刺激人的字眼了，而是说：“那是一场高等教育的合法性危机。”所谓“高等教育的合法性”，也就是“高等教育的存在理由”。这个“理由”来自于古希腊时代的自由教育传统。他们所说的“自由教育”，并不是东方人容易联想的那样，动不动就是相对专制教育而言的自由教育，而是相对职业教育而言，是一种“闲暇教育”、“形而上教育”。在西方，学校(school，école)一词的词根就是希腊语中的“闲暇”。因此，“自由教育”为避免东方人误解，最好不应是目前的译法，而应译为“对闲暇人的教育”。须知二千五百年前的希腊城邦如雅典，二十万奴隶是有职业、有分工、有“铁饭碗”，五万贵族和平民却是没有职业、没有分工的“闲杂人员”。这五万人的闲杂状态，就是西方人所谓的“自由状态”。相对职业分工而言，这种“自由状态”当然是一种高贵状态。然而，高贵的自由人衣食简陋，却是安贫乐道——成天在街上辩论“一”与“多”、“点”与“面”、“美”与“丑”等高贵的问题。这种状况持续了一百年，方有柏拉图出，猛地一收，统统收进一个叫做“阿克德米”(Academy)的地方，入口挂匾曰：“不懂几何者不得入学”，出口挂匾曰：“能谈哲学者方可治国”。从此，这“阿克德米”遂成为西方第一个“大学”，学生以几何始，以哲学终，出来都是候补律师、候补法官、候补军官、乃至候补总统。至于候补钳工、候补果农、候补售货员，则对不起，统统归入形而下学，归入中学、小学的教育对象。这种自由教育的渊源，在中国，本来也有两个相对应的说法，如孔子曰：“学而优则仕”，如孟子曰：“劳心者治人，劳力者治于人”。只不过先秦人字典中没有“自由”，这个单词，又未想到以“闲暇”一词准确替代，遂以劳心与劳力之别勉强代替自由与职业之别。不幸，古人一时一处用语之出入，竟酿成后人二千年后的一场惨祸。到后来中西方高等教育的合法性危机同时爆发的时候，在西方，初则表现为职业教育对自由教育的挑战，稍待时日，则凝结为教育哲学的专用术语，心平气和地坐下来交换意见：在产业革命后的时代，大学是否应向平民职业开放？是训练官员、培养贵族，还是训练技术人员、专业人才？大学者，“university”也，既是“天地万物”，为何不懂几何懂丈量者不可入学，为何非要以哲学，而不能以其它技艺，比如“马尾巴的功能”列为大学教育的端点？等等等等，如此而已。但在中国，那个“劳心教育”不动则已，一旦触动，发生合法性危机，则是一溃千里，不可收拾。教育哲学的分歧立刻上纲上线，上升为脑力劳动与体力劳动的阶级斗争，然后再以政治语言转述教育语言，以意识型态语言换算学术语言，如此转换复述，真正的主语——高等教育的合法性讨论逐渐流失，剩下来能够进行的则是一场长达二十年的无主语战争：前十年是“阶级斗争，一抓就灵”，偷换教育哲学的内在危机；后十年是“智育第一，一抓也灵”，似不承认教育哲学本身可以讨论——这样一来，自由教育也好，职业教育也罢，中间夹着个第三者，双方都

害上了语言障碍，所谓正常的学术讨论，也就子虚乌有了。

关于招生政策。他们似乎也有过一场“极左”或是“极右”的争吵，只不过使用的是另一种语言。比如，他们不说这是“阶级路线”，那是“分数面前人人平等”，而是说那两种主张由来已久，还原为哲学语言，只不过是一场关于平等和公正的古老冲突，有如古希腊一般古老。所谓“公正”，首先是一个希腊符号，是一个开根号：意为平方之根方是各因数投入运算后所能达到的最佳中和——即“公正”。公正概念最早被柏拉图引入“阿克德米”，作为招生原则：给所有的应试者均等的应试机会，使之出现自然差别，然后择优淘劣。这就是“分数面前人人平等”的最古老起源。这一原则沿用两千年，到了卢梭时代，方吵嚷起另一个字眼：“平等”。卢梭认为，差别不是出现在机会均等之后，而是出现在机会均等之前，如家族遗传、社会背景等。机会均等不是缩小差别，而是扩大差别，因而是虚假的公正，真实的不平等。试想，让一个跛子和一个常人同时起步，貌似公正，实则岂不是使常人把跛子越甩越远？因此，公平与平等是一对矛盾：公正者，不平等，平等者，不公正。按卢梭的说法，只有让跛子先跑一程，然后让常人起步，如此“不公正赛跑”的结果，让两人同时到达终点，第二轮才可以开始“公正赛跑”：跛子的后代与常人的后代在同一条起跑线上同时起跑。在这里，卢梭实际上是提出了一个哲学上的“补偿原则”，补偿加平等，方能配平公正，达到“平等的公正”。卢梭的这个平等观，曾获得一个青年流亡者的高度称誉，说卢梭之平等是辩论之平等，而柏拉图之公正，则不过是机械之公正、虚伪之平等。这个青年流亡者，正是大名鼎鼎的卡尔·马克思。

到了本世纪六十年代价值大爆炸的年月，美国思想家约翰·罗尔斯积二十年学力，推出一本《正义论》，适逢其会，一时轰动。罗尔斯认为，家庭背景越是贫困，本人越是缺少才能，就越加需要“吃补助”——得到额外的教育机会，以补偿上几代人被社会剥夺机会累积而致的“智商后果”。反之，家庭背景越是优裕，本人越有卓越才能者，则应放弃一些机会，以代替上几代人多占有的机会，以冲销不公平的“智商后果”。这一理论沿用到招生原则，就是名噪一时的“反向歧视”(reverse discrimination)。“反向歧视”推行不久，就轮到那些西方世家子弟起来大叫平等：如此歧视，岂不是“越穷越革命”？岂不是“血统论还潮”？岂不是“贫下中农上大学、管大学、占领大学？”岂不是从“极左”的方面否定美国独立宣言的第一原则：“人人生而平等”——这么吵吵嚷嚷，就发生了一起极为有趣的贝克对加州大学诉讼案：

一九七八年，加州大学拒绝白人学生贝克进入它的医学院，同时却录取了一名学业成绩远不如贝克的黑人学生。校方辩护说，这种“反向歧视”是作为一种补偿，补偿少数民族过去受到的不平等待遇。原告贝克大叫冤屈，说肤色不应该成为被告大学招生的依据因素，法官们在判决此案时，应该“暂时色盲”!

辩论结果，法院竟然判决贝克败诉！理由是：大学的力量就在于它能中和各种社会因素，最后开出，确立一种最为公允的立场；在所有的社会因素中，种族出身就是一项重要内容！哎呀一九七八年，中国早已否定“极左思潮”，想不到这一“极左思潮”却在美国大有市场？

至于六十年代大学校园中那些随风飘扬的随意作品，“忽如一夜春风来，千树万树梨花开”，中国如此，法国如此，美国也未能幸免。不过，他们现在已不称之为“大、小揭帖”，而是称之为“非主流文化”(counterculture)，把那样的大学称之为“批判大学”(university of criticism)，把他们的那些“照顾入学者”称之为有幸光临大学的“民主顾客”(customer of democracy)，把当时弥漫大学校园的不安气氛称之为“自由大学运动”(movement of uni－versity of

freedom)。且不说闹得最蝎虎的法国，自由大学运动在荷兰就有“普罗”(Provos)，在日本就有“全学联”(zengakuren)，在意大利就有“宣言派”(il manifesto)，在德国就有“社会——民主学生”(Sozialdemokratischen Studenten)……，名目繁多，不一而足。这些学生的行动方式各有千秋，但有一个共同点：都向传统教育提出“缺席者的权力”，撤离校园，到民间去，到未受传统教育污染的土地上去，寻找腐败文化的解毒剂——民间文化。当时，他们有一句时髦口号，叫作“三 M 主义”，或“三 M 万岁”。三 M 者，毛泽东、马尔库塞、马尔罗也。这三个人的名字不约而同，都以“M”打头，故得此名。马尔罗，法国非主流文化的著名作家，报道过本世纪中国大陆第一场工农革命：北伐战争，又报道过本世纪大陆最后一场“革命”——文化大革命。一九六五年他曾来杭州，与毛泽东有过一夜长谈。在此之后，毛泽东一九六四年春节座谈会上有关教育问题的讲话在西方不胫而走，在那里的校园中激起了回响。到如今，“弹指一挥间”，二十年过去，尘埃落定，他们又是如何看待当年呢？有一种意见认为：那是西方“新左派”的一厢情愿，错把荆州当楚州，把毛泽东的政治理论凿空为西方的文化批判，把“无产阶级专政下继续革命学说”凿空为“法兰克福学派的东方盟友”。另一种意见认为，毛泽东确有真经传世，只可惜他有语言障碍，金针难度，无法把他的文化批判思想表述为文化批判语言，只能借助于政治语言，曲折地、含糊地表达他对人类文明走向病态腐恶的忧虑。因此，毛泽东的错误，似乎主要不在于他的“思路”，而在于他的“言路”，能指与所指发生分裂，造成了他文化批判工程的巨大流产。这一派人中有一个叫范多伦的，似乎至今还在毛的“思路”上讲话。他说，高等教育的基本功能，首先不是教学生做事(to do)，而是教学生做人(to be)，不是增加学生的具体知识，而是转变学生的生活态度。这样一来，毛泽东当年那些念头，从当初那种特定的意识型态上剥离下来，不就可能转换成一个莎士比亚式的永恒问题，而且超越时空永无休止地讨论下去了吗？——to be or not？to be or not？……？

语言破译，或者说语言转换竟有如此功能，这是东方人怎么也没有料到的。不过，说来也辛酸，西方教育哲学不管内部怎么争吵，但对中国教育却有这么一个共识：自戊戌废科举以来，一部百年中国教育史，只不过是一部引进外国教育史。一会儿学美国，一会学俄国，乏善可陈。要说例外，那就是六十年代那场短命的教育“改革”，那才是你们中国人扬眉吐气的岁月：颠倒的历史第一次颠倒了过来，中国人一下子成了教育思想出口国，而不是教育思想进口国！只可惜好景不长，落花流水春去也。那场教育改革触发了“大革命”，“大革命”造成大流产，以后纵然是小革命不断，却形成了更为可怕的习惯性流产，始终结不出一个正果。他们认为，毛的那套思路先是被他本人的言路所扭曲，后来又被别人的言路所堵塞，迟迟等不到一个准确的破译，终于等不耐烦，一跺脚，随他老人家的逝世，恨恨西去了。因此，这批西方人似乎比我们还要痛惜我们的伟大领袖，以至于打抱不平，认为临终前最有资格吟诵海涅那句名诗的人，尚不是马克思，而是毛泽东：

——我播下的是龙种，收获的却是跳蚤；

那末，如有龙种，又到哪里去了呢？在西方，意大利的“红色旅”、法国的“直接行动者”，这些张牙舞爪的恐怖主义者，是“六八年人”的跳蚤后裔。而福柯一类，可能还包括活着的哈贝马斯，这些当年非主流文化的参预者、同情者，从昔日的“资本压迫”，转向今日的“语言压迫”，从语言破译入手，开辟出一块知识权力学、语言释义学的哲学绿洲，他们这些人会不会是继往开来的龙种传人或传人之一呢？(《高等教育哲学》：〔美〕约翰・S・布鲁贝克著，郑继伟等译，浙江教育出版社一九八七年五月第一版

让人为难的罗素
——读《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》• 朱学勤 •

大陆中青年学界在反思五四思潮。这样的反思有积极意义，只恨相见太晚。反思中，也有这样一种观点在流行：五四中西思想交汇，保守主义者与激进主义者分别师承英、法，从法国过来的激进宣传受激进主义者青睐，从英国过来的保守学理则受保守主义者欢迎。依此推理，自然就鄙薄法国，崇尚英国，似乎英国知识分子都是保守型君子，法国人多为轻浮的激进分子。五年前，我自己也是这样一种观点，并试图以这样一种认识重新梳理法国左翼传统对中国近代观念史的影响。我将这一源流称为"法国病"：好言革命，动辄起义，中国近代意识形态的血液里即有这一成分，至今尚未掏洗。

如此二分法一开始亦无大错。但是一旦流行，而流行往往反而意味着凝固，凝固为一种流动着的僵硬模式，事情则会走向反面：就史实层面而言，可能削足适履，简化甚至歪曲五四中西思潮交汇时那些错综纠葛的历史事实；就现实层面而言，或许会以反思五四激进思潮为学理托辞，抢先责难并抛弃知识分子理应承担的社会责任，而真正应该掏洗的那些思想观念却遮盖起来，不去批判。这样，一场健康的反思还未走完正途，即有可能从反思走向绥靖，中途变质，变质为一种曲学阿世的时尚。事实上，一种过分的倾向已经发生，某些观点嫌否定五四还不够，要一直否定到辛亥，甚至否定到戊戌，即为显例。我私心以为，保守主义的精髓，是求社会发展、文化建设与人格发育的平衡，而不是偏向另一个极端。在扬弃法国式革命狂热的同时，是否应该把知识分子理应担当的社会责任从那张皮上小心剥离下来，"保"而"守"之，这才是一种健康的保守主义态度？然而新出的危险却是，不倒脏水倒孩子，脏水还在荡漾，孩子却可能已经扔了。

最近读到一本中国人写的《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》①，或许有助于思考这一问题。

伯特兰。罗素的名字，对今天的大陆读书人来说，已经耳熟能详。这个人的一生，令很多人羡慕，不仅仅因为其寿命长，情人多，更重要的是，在学术成就与社会责任两方面，他都未偏废，而且达到了两个高峰。读罗素的学术著作，冰清玉洁，如不食人间烟火；读罗素的时评政论，则道义滂湃，每当社会发生重大事件，都能听到他不畏权势的激越抗议。几乎难以设想，向他这样的纯粹学者竟也会因为不同政见，两次入狱，最后一次是１９６１年，当时已达九十高龄。百年人生，他始终将知识关怀与社会关怀这两个似乎水火不容的极端，相溶于一身，肯定很不容易。但是有罗素这一成例，也许有助于说明，"铁肩担道义，妙手著文章"，是个知识分子可以坚持至少可以向往的境界？

可惜，１９２０年罗素应梁启超等邀请，来华讲学，没有取得相应成功。相比他的辉煌一生，这是一次令人遗憾的思想旅行。当时，正是中国五四运动的第二年，炎黄青年如火如荼，翘首以待，可以想象。无论是激进、保守，对他都是满怀期望。结果罗素不激不慢，不温不火，既劝中国人走国家社会主义道路，又对正在试验这一模式的布尔什维克持严肃批评，使得当时的中国人大惑不解，始而期望，继而失望，最后是讥评四起。在华讲学期未满，主客双方都觉得尴尬起来，以至罗素后来是带着遗憾，带着不满，离开了中国。

先说两国政府的态度。

英国当局因为罗素在一次大战期间参加反战运动被监禁过半年，对他始终心怀猜忌。１９２０年１０月１２日，罗素在上海上岸，中国学界的接待人员尚未赶来码头，英国驻华使馆与伦敦的外交部、国防部即已函电交驰，意欲乘其码头彷徨，立足未稳，干脆撵回英国。以后罗素在沪、宁、杭、京讲学十个月，始终处在英国情报机构的“内控”监视之下。

北洋政府方面，１９２１年3月间，因其在华宣传“危险思想”，也曾考虑过要将罗素驱逐出境。所谓罗素的“危险思想”，可能是指一篇被上海共产党组织印为传单的《共产主义理想》。但是，《共产主义理想》主要是从理论上阐释共产主义合乎人类理性，并没有直接号召中国人从事共产主义运动。北洋政府几次犹豫，最终没有下手。

被当局如此猜忌者，而且还提供过危险的“小册子”，按中国人的逻辑，是应该受到在野一方激进党人的欢迎了。比如说当时的“南陈北李”？

按照《罗素与中国》一书所叙述的罗素在华日程表，李大钊与罗素似乎没有接触。从陈独秀的态度推测，李对罗素可能是敬而远之。陈独秀参加过北京七团体欢迎会，以后听罗素讲演，越听越觉得不对劲，熬不住，给罗素写过一封信，请教疑难：“近来中国有些资本家的政党的机关报屡次称赞你主张中国第一宜讲教育，第二宜讲开发实业，不必提倡‘社会主义’，我们不知道这话真是你讲的，还是别人弄错了呢？我想这件事关系中国改造之方针，很重要，倘是别人弄错了，你最好是声明一下，免得贻误中国人，并免得进步的中国人对你失望。”（《陈独秀致罗素先生底信》，《新青年》第８卷，第４号）据称，罗素曾给陈独秀写过复信，可惜中途遗失了。不过，按罗素当时的思想状况以及陈独秀没有下文，这封信不太可能使陈独秀满意。

这时，《新青年》编辑部分裂，“问题”与“主义”之争已经爆发。罗素来自英国，具有鲜明的逻辑实证主义经验论色彩；胡适导师杜威亦推崇罗素是世界三大哲学家之一，比他自己还高明；罗素显然不会简单赞同“主义”派，而且确也引起了“主义”派的不满；这些情况都该说明罗素理应得到“问题”派的青睐。结果也奇怪，胡适对罗素访华十分冷淡，并不热情。当时赵元任准备应聘为罗素作翻译，胡适即警告赵不要上梁启超“进步党”的当，力阻他为罗素效力。以后，始终也不见罗素与胡适交往的记载。

那么，对罗素热情最高的是谁呢？可能是当时难以归入某一派别的张东荪。然而，张东荪期望最高，失望也最大。罗素离华半个月后，张东荪终于发表了一篇《后言》，抱怨罗素“自己的思想还未确定，如何能知道我们呢？”张东荪奚落罗素是说“梦话”，并断言罗素“对于中国情形毫无所得”。

毛泽东的态度也有点意思。罗素在长沙讲演《布尔什维克与世界政治》，润之先生当时在场。有些史籍还说罗素讲演时，他担任过那次会议的秘书，不可谓不热情，题目也非常配他的胃口。但是听完讲演，毛泽东给遥在法国勤工俭学的新民学会友人写信，冷冷说道：“理论上说得通，事实上做不到”。（毛泽东致蔡和森信，１９２０年１２月，《毛泽东书信选集》第５页）大概是因为罗素在这次讲演中，虽然为布尔什维克的经济模式辩护，却尖锐批评了布尔什维克政治体制。

北大师生自发组成了一个《罗素学说研究会》。罗素在华的主要时间后来就是在这里传业释

道，每周参加一次他们的英文讨论会，每两周参加一次他们的中文讨论会。一位自称已经研究“哲学”多年的成员，在参加了该研究会第一次讨论会后，便写信给赵元任抱怨：“我发现他的研究班紧紧局限于技术哲学，这使我很失望。现在我冒昧要求不再参加以后的讨论会。这并不是因为我对那些问题望而生畏，而是因为我对技术哲学几乎毫无根底，也几乎毫无兴趣。”（Ｃｏｋｅｎ Ｃｈｅｎ致赵元任，１９２０年１２月１０日，原件存罗素档案馆。）

感觉苦恼的不仅是中国学界。献花、掌声过后不久，罗素自己的感觉也逐渐败坏。从来华第三个月、赴京第二个月起，罗素即开始有怨声：“当一切都变成了例行公事，中国的欢乐便消失了。”（１９２１年1月３１日，罗素致柯莉）他感到，与北京的学生们在一起，对他本人的哲学进展毫无帮助，因为中国学生的基础知识太差，真正能领会罗素纯哲学的中国人其实很少，与他们讨论高深的哲学实际上是徒劳无功。罗素原是应邀到中国来讲述哲学课程的，但他刚来中国就发现中国的主顾们兴趣不在这里，“他们不要技术哲学，他们要的是关于社会改造的实际建议。”（罗素致柯莉，１９２０年１０月１８日，原件存罗素档案馆）罗素断言，“中国非常压抑，它正在朽败腐烂，就象晚期的罗马帝国一样。”（同上，１９２０年１２月１５日）。

对于那个名盛一时的“罗素哲学研究会”，罗素后来也不无揶揄，说他们“除一位逊位皇帝的侄子外，全都是布尔什维克分子。”他个人对布尔什维克分子抱有西方自由主义知识分子特有的同情，当时还利用他的特殊身份帮助过中国学生进入苏俄。（见Ｃｈｅｎ Ｔｉｎｇ—Ｆａｎ致罗素，１９２２年１２月，此信对罗素的帮助表示感谢，原件藏罗素档案馆。）从他的小册子《共产主义理想》曾被上海的中国共产党人当做传单印发，甚至可以推测他已知悉中国共产党当时在上海的创建活动（见《先锋日报》（Ｄａｉｒｙ Ｈｅｒａｌｄ）１９２１年１０月１９日）。但罗素的改良主义与和平主义信念使得他最多同情这些新的政治势力，不可能直接主张中国人组成象苏俄那种党纪严厉的政党并诉诸武力。至于北京学者群中的社会主义，罗素观感更为不佳。１９２０年１２月２４日致柯莉信中，罗素写道，中国的社会主义者“两手抱胸，高谈阔论社会主义，而日本人、俄国人、英国人、美国人则都忙于掠夺中国的富源”。

使人气馁的是，罗素甚至还透露出当时在华的杜威表面上不说，骨子里也有同样的失望：“中国人没有心肠、懒惰、不诚实。他们将赈灾事务全部推给欧洲人，而且他们的政府极端腐败。绝大多数学生愚蠢而又胆小。我并不真地认为我在此间所做的一切有什么价值。杜威夫妇在此呆了一年，他们已完全失望。”（罗素致柯莉，１９２０年１２月３日，原件存罗素档案馆）这场“西方思想在中国的经历”，实际上是在还没有结束时就已经结束了。

造成这一局面的原因，可能得从罗素在华讲演的总体内容去寻找。罗素在华发表的哲学主张以五大讲演著称：《哲学问题》、《心之分析》、《物的分析》、《数学逻辑》和《社会结构学》。此外，为满足中国人当时对社会政治思想的渴望，他有过两场关于布尔什维克主义的讲演：《布尔塞维克与世界政治》、《布尔塞维克底思想》。告别中国时，发表具有临别赠言性质的演说《中国到自由之路》。综合这些言论，他的总体特点是：

第一，在哲学方面，罗素一贯主张将神秘臆想拒之门外，只有具备较高自然科学素养者，才能登堂入室。他是由数学入哲学，而不是由文学入哲学，他所认可的哲学是建立在自然科学最新经验的基础上，与玄思冥想无缘。他拒绝黑格尔式的欧陆哲学，开辟了数理逻辑实证主义。对于听众而言，连杜威也承认：“有人说，世界上真能够懂得数学的哲学的人，至多不

超过二十人，我既不是二十人之一，我也不能懂得。”（上海《民国日报》，１９２０年3月２３日）

第二，在社会政治思想方面，既同情苏俄革命者的社会主义理想，亦批评苏维埃政治体制的压迫性弊端。罗素来华前曾经专程访问苏俄，对苏俄模式有褒有贬。让中国听众困惑的是，他不认为苏俄的弊端是出于对西方主流文化的反叛，相反，他认为苏俄的弊端——政治权力的高度垄断——是西方财产寡头体制的翻版。他是最早向中国建议采纳俄国人国家社会主义经济模式的人，然而，也是最早提醒中国防止俄国政治弊端的人。这样的观点反映了一次大战后西方优秀思想家对社会主义理想的普遍向往，同时亦保留了英美自由主义传统的可贵底色。这与当时中国思想界的大幅摇摆，要么是西化，要么是拒斥西化的俄化，有一段很大距离。

第三，他强调知识分子的实践精神，厌恶中国人的坐而论道。他在梁启超、丁文江给他举行的饯行宴席上说，中国要有“一打好人（Ｇｏｏｄｍｅｎ）”，敢于承担责任，敢于将自己的思想付诸实践。临别演说《中国到自由之路》对中国人提出十几条建议，最后一条是把那“一打好人”扩大为“一万名果敢坚毅之士（Ｒｅｓｏｌｕｔｅｍｅｎ）”。然而，这样的“一打好人”、“一万名果敢坚毅之士”，肯定不是布尔什维克式的革命家，而是象罗素在英国参加的费边社式那样的知识分子，有自由主义理念，又能脚踏实地，坚韧渐进。

不难想象，中国听众面对这样的讲演，会出现什么样的面部表情。尽管听讲人数不会太少，但是内心的疑惑与误解则难以掩饰。

中国的知识传统以文学性文人型著称，而不是以科学性学者型见长。它能脯育出大批文人，乃至过剩，却难培养出在质量与数量上合格够用的学者。由此养成的中国知识传统，实际上只成就了一个文人传统，而不是学者传统，至少前者要比后者强大。所谓儒林不胜文苑，自古皆然。每当思想激荡的年代，涌进哲学大门的多是文学青年，至今还是如此。要无数文学青年象罗素那样以冰冷的数理逻辑来思考纯粹哲学，建立纯粹的知识关怀，而且还要拒绝与文学化思维特征天然接壤的欧陆思辨哲学，就“事”论“事”，不能玄思冥想，真比杀了他们还难受。即使在今天，大陆知识界也还是如此，未必能达到罗素的要求。此其一；

其二，在社会政治思想方面，他固守英国哲学传统中源远流长的怀疑精神，同时亦不缺乏法国人文传统中的热血担当。他号召中国人迅速发展工业大生产，同时又劝中国人警惕社会有机化对个人自由的侵害；他建议中国人效法苏俄走“国家社会主义”的捷径，同时又指出“国家社会主义”的政治体制并不美妙而且病弊丛生；他鼓动中国人迅速培养起爱国热情，同时又要求中国人必须将爱国热情严格控制在适足以救国的高度；他赞成中国人从事社会政治运动，但又要求中国人保持平和沉静的心态；他希望“少年中国”中间产生成千上万“果敢坚毅之士”，但又避而不谈他们是否应该组成纪律严明的政党。这样一种社会政治思想，如果一定要放在英美模式与欧陆模式的对立背景中考察，可以说它既非英国的保守主义，又非法国的激进主义，实际上剔除其各自负面因素，综合了两种知识传统的正面因素。对于当时习惯于非此即彼的中国人来说，这样综合性的思想主张，实在是难以把握。

其三，论实践履行，罗素与中国人面对黑暗专制的传统态度也有距离。中国人的习惯：不是去造反，就是受招安，要么揭杆而起，要么缩头作犬儒，独缺当中那种既不制造革命又不接受招安，耐心对峙，长期渐进的坚韧精神。作为费边社成员，罗素赞成的实践方式是：每天

前进一寸，不躁不馁，既不狂冒进，亦不受招安；面对不良政治，纵使十年不“将”军，却无一日不拱“卒”。要中国人接受这种费边式的耐心、沉着、坚韧，非几代人的磨砺，太为难他们了。

罗素可能不知道，这些一时无实用价值的思想，对中国人早说了八十年。就中国人的思想长程需要而言，罗素这些西方思想，倒像中国人所说的“中药”，治本不治标；就中国人当时的短程需要而言，反而是一副陌生而又遥远的“西药”，远水解不了近渴。一直到现在，大陆知识界也未必具备这样的平衡能力，在知识关怀与社会关怀两个方面，能够兼行并举；于此同时，在道义承担与渐进实践之间，又能保持必要的张力。相反的情况倒时常看见：社会情绪高涨时，纷纷放弃知识关怀与渐进实践——一轰而起，见好就上；社会情绪一旦低落，或者仅仅是暂时转移，则纷纷躲避甚至责难社会关怀与道义承担——丢盔弃甲，见坏就收。能够克服这种陋习，在上述两个层面四个端点之间，始终保持平衡，培养一种真正英格兰作风——见好就收，见坏就上，而不是相反，实在太不容易了。然而，这又是至关重要的一点，是衡量知识界是否成熟的标志之一。

１９２１年４月２８日，罗素给英国情人的一封信中说：“患病之前我就已讨厌中国的北方了，这里很干燥，而且人也冷酷无情。我深感疲惫，归心似箭。”（罗素致奥托林）不难想象，罗素在华十月，表面虽然热闹，内里知音难遇，甚至连象样的对手亦难寻觅。其实他是半年不到，即萌去意，后来因病拖延五个月，亦如置身沙漠，只盼早归。拖到７月，能够策杖而行，他终于告别中国学界，与杜威同一日离开了北京。

罗素离开之后，中国知识界面面相觑，亦觉尴尬。随后，对他的影响力之大小，就发生了一场争论。由梁秋水当社长而雇佣外国人Ｊｏｓｅｆ Ｗ． Ｈａｌｌ当主编的英文报纸《北京导报》，于１９２１年８月４日发表了一篇社论，说罗素的思想并未为中国的青年所欢迎，罗素对中国并未产生深远的影响。丁文江在该文发表的第二天即致信《北京导报》编辑部，要求他们撤回这篇评论。丁文江指出，罗素在哲学和社会思想方面必将在中国造成既深且远的影响；正是罗素使中国人第一次认识到哲学应该是对所有科学进行综合的结果，社会改造必须以丰富的知识和深思熟虑为前提。“罗素学说研究会”的成立、罗素演讲录的广泛刊载和流传、罗素患病所引起的普遍忧虑、罗素发表告别演说时听众的拥挤程度，都表明罗素深深地打动了中国人的心灵。（丁文江致《北京导报》编辑部，１９２１年８月５日，原件存罗素档案馆）

平心而论，丁文江过高估计了罗素在华影响。这位在英国受过良好训练的科学家可能是按着他自己对罗素的深入理解，来理解中国听众的理解能力了。

不妨承认，罗素的中国之行是以两方面的失望结束的，而中国人的失望甚于罗素，还是一种双重失望。

七十年前的中国人感到失望，是因为罗素没有提供一个一面倒的意识形态，不解渴；七十年后的中国人忙于以激进与保守的二分模式切割五四思潮，同样会感到失望，因为无法把他捺入一个要么激进要么保守的简单模子里，甚至会感到恼火。怎么会有这么一个思想家呢？既激进，又保守，或者说既非激进，亦非保守，说他是个激进的保守主义者好，还是个保守的激进主义者好？既有英国人的冷静，又有法国人的热血，或者说是既非英国，又非法国，他是个英国式的法国人呢，还是个法国式的英国人？既然有激进色彩，为何受中国的激进主义

者冷遇？既然有保守主义倾向，为何又得不到中国保守主义者欢迎？太让人别扭了。总之，四不像，非驴非马，无论用什么模式，都套不进去，让你左右为难，过去为难，现在继续为难。让人为难，让一切简化模式为难，这才是罗素，这才是真正思想家、真正思想史事件的应有内含。可以说，一部思想史，就是由一系列为难人物、为难事件组成的。罗素中国之行，也许并不成功，但是这场不成功的思想旅行及其主客两方的错综反映，却对那种有关英法知识分子传统、有关五四时期中西思潮交汇的简单化模式，构成了一个有趣的挑战。它促使人们重回错综复杂的历史事实，贴着地面运行，怀疑那种非此即彼的二分法；问题一旦想得复杂，那种不是激进就是保守的僵硬模式就会松动；某些似是而非的虚假学理——比如说以批评五四激进主义为名，张冠李戴，暗行绥靖思潮的时髦观点，也就多少露出一点破绽了。有这样一条积极意义，罗素１９２０年的中国之行，不也留下了一些可取之处？

是不是罗素太特殊，不能代表英国思想家保守主义的集体性格？也未必。英国哲学家柏克的名字现在是京沪知识界较多引用的一个热点。就我所知的有关柏克那一点史料，我觉得大陆知识界对柏克的热衷，似乎也不全面。人们感兴趣的是柏克抨击法国大革命的那篇在英国议会上的讲演，但是忽视了柏克曾经热情支持过美国革命反叛英格兰本邦，而且与十八世纪最激进的流浪革命家托码斯。潘恩一度是莫逆之交，当国人皆曰可杀时，柏克就为潘恩提供过自己的庄园，衣食住行，好生款待。英国知识分子未必都象中国知识界在今天所想象的那样冷血，连柏克都有另外一面。保守主义者多半出身贵族，在政治风浪中，且不论政见离合，对待落难对手，起码具备骑士侠义的一面。中国知识界离开这一点而奢谈保守主义，谈得再好，也只是让这些昔日贵族讥笑为小郡市民的假冒伪劣。当然，真正能够避免法国知识分子的革命狂热，同时又能凸现知识分子社会良知的典型，确实不是古典的柏克，而是现代的罗素。

丁文江估计罗素来华的影响，是夸大了些。当时情况下，罗素不可能在逼窄如中国的思想小峡谷中赢得多少真实的掌声。尽管如此，倘若实在要找出一个较能全面体现罗素精神的人——既不放弃知识关怀，又不因此而放弃社会责任，既履践社会责任，又不因此陷入革命狂热——，可能还真不是那些一线领袖，而是象丁文江这样的二线人物。在中国近代知识分子历史中，丁文江是个很值得注意但至今还没有引起注意的人物。在学理层面上，他有形而上眼光，能够超越实用主义的狭隘眼界，领会罗素纯哲学价值。这在当时并不多见，甚至超过了胡适。但在实践层面，他又是个最具形而下实干精神的人。五四之后，他提出中国的责任不在武人、政客，就在几个有责任能力却不敢承担实践责任的知识界领袖，“天下事全看我们‘少数人’的志气”。

能够这样看天下者，就不仅需要知识，还需要一点胆识。而知识与胆识的关系，大概是十桶知识也未必换来一滴。他发表“少数人的责任”一文，以及后来的“好人政府”主张，明显有罗素“一打好人”思想的痕迹。他提倡知识精英走出象牙塔，面向大众，承当改良社会的实践责任，点着胡适的名，告诫青年“不要上胡适之的当，说改良政治要从思想文艺下手”。经如此棒喝，胡适从善如流，方承认丁文江坚持的认识——社会改革只有在一种政治进步的环境中才能成功——有几分道理，于是南下上海，协助丁文江创办以社会评论为主的《努力周刊》。

《努力周刊》每期一篇社论，点评一周大事，文风朴实明快，几与贩夫走卒引车卖浆者流口语相通，其栏目名称就叫“这一周”。如此朴素而又醒目的栏目，现在岂能多见？这样优秀的地质学家，才是真正贴着地面运行的人。后来，即以《努力周刊》为阵地，丁文江、蔡元

培、胡适、梁漱溟、李大钊、王宠惠、罗文干、陶行之等十六位中国知识界著名人士１９２２年５月联名发表《我们的政治主张》，酿成中国现代史上第一次稍为有点模样的自由知识分子运动。此时距罗素离华，已经将近一年。之后，再陆续出现梁漱溟的乡村建设，陶行之的平民教育，以及胡适之在《努力周刊》以后的《独立评论》等等，都可以看作丁文江所呼吁的“少数人”起来承担“责任”，或者说是罗素所希望的“一打好人”的实践运动。象丁文江这样的“一打好人”，在今天的聪明人看来，几乎是一打幼稚的童话，至少是不识时务，说不定还有法兰西嫌疑——“不守学术本份”。然而，他们所具备的形而上学理背景一点不比今人薄弱，当年却能扑下身在形而下层面实事实干，这才是罗素精神的真正传人，亦是中国知识界最难产生而又最需要产生的人。

可惜，正如常识所知道的那样，他们都已经死了。

【参考书目】① 冯崇义，《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》，北京，三联书店，１９９４。〔一九九五年八月十一日，沪上〕

人文精神：是否可能和如何可能

张汝伦/王晓明/朱学勤/陈思和

张：　今天在座的都是从事人文学科教学与研究的知识分子，文史哲三大学科都有。我们大家都切身体会到，我们所从事的人文学术今天已不止是“不景气”，而是陷入了根本危机。造成这种危机的因素很多。一般大家较多看到的是外在因素：在一个功利心态占主导地位的时代人文学术被普遍认为可有可无；不断有人要求人文学术实用化以适应市场经济的需要；各种政治、经济因素对人文知识分子的持久压力，等等。但人文学术的危机还有其内部因素往往被人忽视，这就是人文学术内在生命力正在枯竭。

拿哲学来说，它发展的动力在于怀疑和批判，但现在几乎完全没有真正意义上的怀疑和批判。哲学作为爱智之学追求的是人生的智慧，作为形上之学又必然要有深切的终极关怀，这种智慧与终极关怀构成了哲学真理的主要特征和内涵，体现的则是所谓的人文精神。实际上人文精神是一切人文学术的内在基础和根据。正是由于人文精神意识的逐渐淡薄乃至消失，使得智慧与真理的追求失去了内在的支撑和动力，使得终极关怀远不如现金关怀那么激动人心。

王：　文学批评的现状也是如此。许多人都觉得今天的批评界太沉闷，缺乏生气，我想一个关键的原因，就是批评家丧失了对批评的根本意义的确信。你说批评是政治和社会解放的先声，是思想启蒙的利器吧，今天大家都懂得了，这只是批评的一种效应，而不是它的出发点，更不能构成它存在的充分依据。那么批评是否能够阐发文学的真谛，像自然科学那样求“真”？现在也可以看得清楚，自然科学所求取的那种“真”，在文学世界里并不存在，批评既是一种人文学术，它应该有自己不同于自然科学和社会科学的存在依据。可这依据是什么？如果连这个根本依据都不清楚，批评的激情又从何而来？自然就只好吞吞吐吐，言不及义，或者干脆闭嘴，甚至借批评以营私。

朱：　晓明所说的，是否可归纳为“底气不足”？这可能与“地气不接”有关。这一点，思想史研究领域也有突出表现。

“地气”，是指研究者与研究对象共处于一个人文地理环境，能够比局外研究者更真切感受研究对象的脉动流变。大陆学者研究大陆思想史，尤其是近现代思想史，即处于“接地气”位置，本来是应该能以自己的语言，提出自己的问题的。遗憾的是，这些年的思想史问题大多是从海外输入，如知识分子边缘化的问题、“五四”的反传统问题、中国现代史的激进主义与保守主义问题。大陆一部分中青年学人则忙于应对海外来题，自己却提不出真正有深度的问题。不能说海外来题没有价值。他们是旁观者清，亦少意识形态污染，但是毕竟隔了一层，难免隔靴搔痒，可能还会搔错地方。如激进主义与保守主义问题，把一九一九至一九四九这部复杂多变的社会史、政治史、军事史、经济史，简化为一对观念贯穿始末的思想史，这就大可商榷了。是否夸大了历史中的观念力量，有黑格尔主义将历史逻辑化的痕迹？海外学者这样谈，那样谈，无可厚非，他们有他们的问题处境。

令人失望的是，大陆学人跟风搭车，纷纷奔离脚下这块“万有引力世界”，非要把一部充满形而下因素的社会变迁史，解释成一部貌似深刻的形而上的思想史。思想史的内缘性萎缩了，其外缘性却日盛一日。这就发生了这样的情况：问题在大陆，提问在海外；现象在大陆，解

释在海外。纸上返来终觉浅，这样的人文学术，不接地气，当失底气，内在生命力萎缩，是一点也不奇怪的。 张： 的确如此。长期以来人文学术界一直提不出真正的问题，似乎连问题都需要从外面输入。这只要回顾一下这些年知识界的"热点"和一些常用术语就可以知道。一些实际上肤浅平庸甚至明显不通的东西，只要是"舶来品"，就会有人捧场，却完全丧失了分析批评的能力。中国近代学术史如果认真清理一下，会发现许多问题和教训。比方说，这一百多年来，称得上经典之作的思想文化作品有多少，答案恐怕会令人汗颜。为什么这样，恐怕谁也不会说是中国人的智力不行，一定另有原因。从知识分子自身来看，人文精神的逐渐淡化和失落当是主要的原因。如果你有这个精神，体现在学问上，境界自高，格局自大。而现在灵魂既失，当然就只徒具形骸。所以，今天如欲追寻失落的人文精神，恐怕先要从追问它是怎样失落的开始。

陈： 人文精神的失落恐怕不是一个局部的学科现象，我怀疑的是作为整体的知识分子在当代还有没有人文精神。这使我想到了孔子所定的"六经"，这"六经"的分类很有点意思：《易》是哲学，《书》是古代历史，《春秋》是当代史，《礼》是由哲学派生的政治，《诗》是文学，还有就是《乐记》，是音乐。仔细想想，"六经"确实已经包括了传统人文学科的基本格局。孔子作为中国文化传统承前启后的人物确是起了很重要的作用，他述而不作，却疏通整理了那个时代的文化传统，把学术传统一直推到文王周公的时代。这样在孔子的学术传统里，已经积蓄了几百年时间的能量。在那个时候有两种知识分子，一种是苏秦、张仪之类的纵横家，自己并无什么固定的学术理想和学术传统，但有才能，可以做帝王霸主的工具，为统治者服务；还有一种就是孔孟一流，他们虽然也周游列国到处去谋求做官，但他们是带着自己的学术理想和学术传统走进庙堂的，他们并不在乎统治者需要什么，只要求统治者应该做什么，希望通过说服统治者来实现知识分子道统的价值。但孔子的学术传统在当时并没有成功，以后又积蓄了几百年的能量，直到汉代才实现了道统与政统的合一。很显然，那个时代道统高于政统和包含政统，封建专制其实是知识分子的文化专制，知识分子就成了这个社会的当然主人，行文出处无不在道统以内。我觉得封建时代知识分子的人文精神就是体现在这个道统中，他所学所用，出世入世，只有做得好不好的标准，并没有怎样做的疑问。可是我们今天来谈人文精神就有点可疑了，整个二十世纪知识分子首先思考的是怎样做而不是做得好不好，这就说明知识分子已经失去了一个稳定悠久的精神传统作为他们安身立命的根本。据我个人的观察，中国二十世纪的前半叶是知识分子企图通过重新沟通庙堂与新学术传统(即包含了西方学术传统)来恢复人文精神的尝试，但基本上都失败了。后半叶则是知识分子在"避席畏闻文字狱"的失败中自觉用隔离时代的方法来保持学术的纯洁与超然，但人文精神只能是在与时代的对话甚至龃龉中产生的，它是一种知识分子所学所用的根本之道，脱离了与时代气脉相融汇也就失去了其重建的可能，所谓学术只能是一种技术性而不是人文性的研究活动，必然会导致客观上的人格萎缩。所以知识分子现在要么学苏秦、张仪去做政治工具，要么把学术看作是自我逃避的场所，这两条路都无法重建起人文精神。

王： 由此可见，人文学术也好，整个社会的精神生活也好，真正的危机都在于知识分子遭受种种摧残之后的精神侏儒化和动物化，而人文精神的枯萎，终极关怀的泯灭，则是这侏儒化和动物化的最深刻的表现。

张：其实这也不光是中国的问题。进入本世纪后，工具理性泛滥无归，消费主义甚嚣尘上，人文学术也渐渐失去了给人提供安身立命的终极价值的作用，而不得不穷于应付要它自身实用化的压力。丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》中对这一过程有过精辟的论述。表面上看是文化出了问题，实际上是文化背后的人文精神和价值丧失了。所以人类现在面临共同的

问题：人文精神还要不要？如何挽救正在失落的人文精神？

陈： 说到挽救失落的人文精神，就有一个价值观念转变的问题，首先需要澄清。

余英时曾经说过现代知识分子由政治文化中心向边缘转移的理论，这个理论在说明二十世纪初的知识分子状况有些道理，但在当代情况就有些不一样，现在还有没有这个政治文化的中心，还需要不需要有中心，这些问题直接涉及到知识分子人文精神的价值取向，即它的岗位应该设在哪里。我刚才说过封建时代的知识分子居庙堂中心，它进而入庙堂，退而回到民间，无论办书院搞教育，还是著书立说，都是在一个道统里循回，构成一个封闭性的自我完善机制。二十年代胡适提倡好人政府，五十年代熊十力上书《论六经》，都是知识分子企图重返庙堂的努力。但二十世纪庙堂自毁，价值多元，知识分子能否在庙堂以外建立自己的岗位，同样能够继承和发扬人文精神，塑造自己的人格形象？这是一个非常现实地摆在知识分子面前的问题。还有，二十世纪中国文化的最大特征就是纳入了世界的格局，我们面对的问题不再是封闭的中国问题，而是人类共同困扰的问题，所以有很多思想材料和思想方法都与世界相通着，而这种西方式的思想资料在二十世纪中国又成为知识分子的专利，这就使原有的庙堂和民间以外又加入了西方的向度，这三种价值系统在现代是分裂的，为未来的多元文化格局奠定了规模，但现代知识分子的困扰还是没有解决，即能否把这三种价值系统统一起来，建立起现代知识分子的新道统？还是把现代庙堂、民间、以及知识分子的学术工作都仅仅看作是现代多元社会中的一个向度，共同来承担起现代文化的建设，而知识分子也只能在自己的工作岗位上确立安身立命的根本？也就是说，我们今天是否还应该建立一套具有普遍性的价值规范，一个新的精神中心？

张： 中国传统思想的主流是有明显的普遍主义倾向的，所谓心同理同，放之四海而皆准。西方文化的主流如基督教和启蒙思潮也都是持普遍主义的立场。这种古典的普遍主义不是预设事物的本质就是预设人的本性或先验主体性，以此作为一套绝对普遍的价值系统的本体论基础和根据。虽然十九世纪的历史主义和本世纪的文化人类学用无可辩驳的逻辑和事实使那种普遍主义神话发生了根本动摇，在普遍主义者看来，普遍主义的立场仍然不能放弃，否则人类社会将不会有正义和真理，甘地和希特勒就不会有区别。然而，在背景性(Contex-tuality)概念被发现后，要捍卫普遍主义的唯一办法只能是不问内容，而只规定一套可以被普遍接受的论证规则，凡是满足这些规则的规范和命题就是普遍有效的；另一方面，人只要按这套规则对话就可以就此达成一致。这就是哈贝马斯拯救普遍主义的策略。与此同时，则出现了所谓社会特有主义(communitarianism)立场。这种立场正如其代表人物 A 麦金太尔一本书的书名所显示的，先要问：“谁之正义？哪种合理性？”它明确承认人类生活形式和概念系统的文化和历史的多样性，承认不同文化的传统和世界观有可能不可通约。这就完全否定了绝对普遍主义。但是，社会特有主义认为，承认这种不可通约性并不必然导致相对主义，因为在这世界上不同的传统毕竟要共存。正如伽达默尔指出的，在与其他信仰和假定的对话中可以看到我们自己的不足并超越之。但这决非是用另外一种传统的价值规范和概念系统来重新塑造自己。根据伽达默尔的理论，决定对话结构与目标的不是任何对话参加者或他们的观点，而是 dieSache(即对话的主题)。它也决定对话的真理，而这真理就是对话者关于主题的各种观点之“视界融合”的结果。共同的问题(dieSache)完全可以引导积极的对话产生出某种程度的“视界融合”或共识，所以，虽然社会特有主义常常与普遍主义相对，但它与普遍主义都反对后现代的怀疑主义和相对主义。我们今天当然不是要给出一个普遍的价值体系或规范，因为这完全是主体间历史的产物，而且人文精神与价值体系或规范也是有区别的，前者更“虚”一点。但是，如果人文精神的失落是今天人类面临的共同问题，那么通过对话达成一定的共

识并非是不可能的。

王： 这大概是今天中国知识分子感受尤其深切的一个问题。至少在中国，从古到今，绝大多数对终极价值的阐释都有一个共同点，就是阐释者以社会代表、精神导师自居，认定自己那一套是绝对真理，人人都该接受，甚至为此弄出许多可怕的事情来。因此，今天我们谈论终极关怀，我就更愿意强调它的个人性，具体说就是，一，你只能从个人的现实体验出发去追寻终极价值；二，你能够追寻到的，只是你对这个价值的阐释，它绝不等同于终极价值本身；三，你只是以个人的身分去追寻，没有谁可以垄断这个追寻权和解释权。正是在这个意义上，我相信人文学者在学术研究中最后表达出来的，实际上也首先应该是他个人对于生存意义的体验和思考。

张： 当然，追寻人文精神决不是要重温话语中心或终极价值之类的妄想。而是我们大家都承认有人文精神但却失落了，而一旦完全失落，就必然会“率兽以食人”，人文世界变成丛林世界。人文精神不是一个固定不变的实体，但它虽然“惟恍惟惚”，还是有迹可寻。比如一个尊师重道的社会，就是人文精神未泯的社会；而连人文知识分子也自己看不起自己，恨不能脱胎换骨去名利场上捞一把，这就意味着人文精神的失落。人文精神的确不是什么明确的规定或规范，但却是“无状之状，无象之象”。无之不成天下。《周易》中“观乎人文，以化成天下”，此之谓也。然而它又是用之者存，舍之者亡，需要人的践履或实践。所以儒家强调身教重于言教，人师高于经师。体道、证道与弘道都是个人的事，反求诸己，从自己做起。

陈： 我们在思考知识分子问题时涉及到两个范畴，一个是道德范畴，一个是信仰范畴。其实“法天”也是一种信仰，古人所谓“六合以外，圣人存而不论”，并不去说明它是怎么一回事，只能凭人的本能去理解，或者规范自身的行为。道德可以立法，有强制的意味；而信仰是个人的事，只能靠自己体会。我跟王晓明一样，关心的是自己的问题，即作为一个现代知识分子，我们安身立命之处在哪里？如何在自己的岗位上接通知识分子的人文传统？我在一篇文章里谈知识分子的岗位意识，有好几个朋友对我说，你过去提倡现实战斗精神，现在又反省广场意识和提倡岗位意识，是不是一种理论上的退却。我在想，岗位意识可以作多重意义的理解。如果仅仅理解作认识了广场的虚妄而退回书斋去做学问，那不仅是理论上的退却，还是人格上的萎缩。但我谈的岗位是知识分子的岗位，它包括敬业精神，又不等同于敬业，还有知识分子对人文传统的寻求和继承，守先待后，守什么“先”又拿什么去“待后”？终极关怀，我们拿什么去关怀？西方有宗教，不管对不对，他们是有物可言，我们呢？五四传统留给我们的是使命感和正义感，但这只是构成知识分子的行为准则，我们还应该有知识分子自己的东西，包括知识传统和人文传统。如果这些东西没有搞清楚，光有使命感和正义感也是无力的。勇气不等于知识，也不等于力量。

朱： 听你们三人一路谈下来，逐渐谈出了一个要害问题——人文精神在原则上的普遍性与实践中的个体性。此处吃紧，我们是否在这一层面上多停留一会？

张汝伦强调的是，人文精神推到最后，是普遍主义的。我赞成这一说法。无论古今中外，凡有人群存在的地方，总有共同的东西存在，颠扑不破。文明令人惊异之处，不在于它上面的建筑多么巍峨壮观，而在于它的底部只有那么几条纤细、敏感、脆弱的人文律令，似乎不堪一击，却又是坚韧不拔。文明的整体结构是个倒三角形，而不是正三角形。《独立宣言》开宗明义是：“我们认为下述真理是不证自明的……”，然后才推导出那一场革命的全部合法性。

《人权宣言》开头，也有同样的语式。至于哪些真理是不证自明的，可以有多种阐述。我觉得有一点很要紧：对人文精神普遍原则的理解，应该是形式主义的，而不是实体主义的。如果说是实体主义的，历史主义就有理由诘问：拿出考古学证据来！痞子思潮则抓住人文精神在大陆一度冻结为意识形态这一理由，一边消解意识形态，一边消解人文精神，随着意识形态的淡出，痞子思潮对人文精神的消解作用将更为严重。所谓形式主义，是指各民族具体表现出来的"天良"内容、表述不尽相同，但是那个"容器"，或干脆称为"括号"，却永远存在，而且可以相通。如康德道德律令第一条，孔子说成"己所不欲，勿施于人"，几乎异曲同工。在这个意义上说，形式高于内容，放之四海而皆准，不能例外。

我想举诗人顾城杀妻案来说明这一问题。诗人杀妻，而且是用斧头砍杀，海内知识分子一片唏嘘，挖掘的是顾城杀妻动机中那些令人大发文人情调的精神信息，却很少人站出来，说明这一事件一个形而下的本质：这是一个杀人犯，而且手段残忍，为天良所不容！流氓杀人，是形而下，难道诗人杀人，就是形而上了？就能改变这一恶性谋杀案的性质？谋杀无论发生在哪里，是在广场上，还是在书斋里，都必须反对。这是人伦大限，容不得多重标准。如果人文精神可以对自己网开一面，行特殊主义，那我宁可不做这样的人文主义者。知识界在这方面的沉默，比顾城杀妻这一事件本身更使我厌恶。

其次，王晓明强调的是，一个普遍主义的人文原则，在实践中却必须是个体主义的。这是一个非常重要的限定。没有这一限定，人文精神的普遍主义，有可能走向反面，走向道德专制，出现卢梭式的公式："你不自由，我强迫你自由！"以赛亚•柏林总结法国革命从道德理想走向道德灾变的教训，曾提出积极自由与消极自由的区别(freedomto something and freedom from something)。消极自由指"我可以避免什么"的自由，积极自由是指"我可以去做什么"的自由。法国革命的教训，就在于以积极自由扼杀消极自由，用我们现在谈话的语言说，就是以普遍主义方式推行普遍主义原则。

我们今天谈论的人文精神，似乎也应以此为戒？我想说的是，一个人文主义者，如果不愿放弃这一理想，是否应对原则上的普遍主义与实践中的个体主义，持有一份谨慎的边界意识？否则，我们的人文理想越炽热，我们的存在方式就越危险，越有侵略性。顾城就是一例，他那样燃烧的人文热情，有法西斯成分。历史上的法西斯运动，在最深层面，是有人文热情推动的。可惜我们的法西斯主义批判，从来没有进入这一层面。今天的人文主义者是不多了。但不多的人文主义者中，对此有警惕的人则更缺乏。对此没有警惕，以俯瞰裁夺的方式对待别人，对待大众，这样的人文主义者、道德理想主义者，有可能成为一个潜在的雅各宾党人，一个潜在的罗伯斯庇尔，一个高尚的侵略者、高尚的精神杀手。

除上述两点外，我们是否强调一下人文精神的实践性？正是因为有实践要求，才出现了普遍性与个别性的联系与界限。一个技术型知识分子，可以只完成科学责任，不承当对社会的关注。但是人文学者之所以称为人文学者，就在于后面这一点社会关注。你处理你的人文研究课题时，可以取技术主义态度，价值中立。但却不能将这一点扩散开来，遮蔽对社会的关注。否则，你与技术型知识分子有何差异？只不过是个以人文对象为研究职业的技术型知识分子而已。孟子说："人异于禽兽，几稀？"这个"几稀"，即"人文精神"之所在。我们现在可以说："人文主义学者异于技术主义学者，几稀？"这个"几稀"，即人文主义者最难坚持，但也必须坚持的最后那么一点东西。一个人文学者，不仅要把人文学科内的课题做好、做扎实，还要关注现实，关注今天的人文环境。只愿回答过去，是学者，但不是人文学者。只有始终回答今天的学者，才称得上是人文学者。

王： 对！如果把终极关怀理解为对终极价值的内心需要，以及由此去把握终极价值的不懈的努力，那么我们讲的人文精神，就正是由这关怀所体现，和实践不可分割，甚至可以说，它就是指这种实践的自觉性。

陈： 确实如此，人文精神应该成为知识分子日常生活的一种规范。读书界有个风气，喜欢把严肃的理论思考俗化为时髦的口号，简化成一些想当然的约定俗成的话题，如果人文精神也成了一种时髦的话题就没有意思了。但这就引出一个问题，我们在认识历史和现实时，有许多人为的思想藩篱，这些藩篱有的出于道德教育，有的出于社会公意，有时这些东西容易跟人文精神混淆，比如王国维的晚年政治取向，这是否就是一种人文精神的萎缩？再比如周作人……

王： 周作人的"附逆"自然有种种原因，但有一条，他能拿出一套自我说服的理由，而这又来自他对自身生命意义的独特理解，你能说这也体现人文精神？再举一个极端的例子，倘若某人经过长期思考，认定人的价值在于吃喝玩乐，于是全力实践，又该怎样看待他？张：实践的个人性，指的是实践行为的实施及方式的个别性，即任何实践行为都必须由某人自己去做，但实践行为本身的意义层面，并非个人所能决定。 个人对自己的行为自然可以有自己的解释和辩护，并且，这种解释或辩护也的确可以来自他对自身生命意义的独特理解。但这种解释或辩护并不能决定他行为的意义。每个人的确可以有对自己生命意义的独特理解，并且，基于这种理解的实践也只能是个人的事，但这种实践行为的意义却不是纯粹个人性的东西。正如不可能有私人语言一样，也不可能有纯粹私人的意义。意义总是主体间性的。尤其是人的实践行为的意义，更是如此。因此，个人行为只要是社会的，就无法避免他所在的社会共同体的普遍的实践理性的评判。这就是说，决定个人实践行为意义的，并不是他自己，而是他生活于其中的那个社会共同体的历史、文化和传统长期形成的实践理性及其价值判断标准。这个标准对这个社会共同体的任何成员都是普遍有效的。个人可以拒绝承认它，但却无法使整个社会共同体废弃它，即他无法改变这种普遍有效性。所谓"是非自有公论"，公道自在人心的那个"公"字，指的就是这种普遍性。

实践必须是个人的，这一方面意味着他有选择的自由，正是这种选择决定了他将成为什么样的人；另一方面也意味着他要对自己的行为负责，即他不能不面对超个人的社会公理的批判。当然，社会公理也好，实践理性也好，本身并非是超历史的，但对于产生它并接受它的那个社会共同体来说，则具有普遍的意义。它是决定个人实践行为意义的前提和基础，没有具有普遍意义的实践理性原则，将不会有公理，正义和是非，就不会有真正意义的人类社会。

如果一个人对于自己行为的解释或辩护可以成为他这一行为的最后定论，那么，不仅周作人，汪精卫对他投敌也有一套冠冕堂皇的理由。如果接受他们的解释，那怎么来理解在抗战中为国捐躯的烈士？怎么来理解像张东荪这样横眉怒对日寇威逼利诱的知识分子？怎么来理解我们的历史？怎么来区分正义和邪恶，高尚与卑鄙，伟大与渺小？显然，实践的个别性不能理解为实践原则和意义的任意性。人之所以为人就在于他能自觉具体地实践某种超个人的普遍原则，并以此作为自己人性完善和升华的途径，而我们所谓的人文精神，不正在于人类这样一种持久的实践和努力中？

朱： 我们从各自所处学科内在的人文缺失谈起，先涉及人文精神的普遍原则，又以实践的个体性来限定它；从这个体性引出对相对主义的质疑，复以基本的价值规范的相对普遍性来

限定它——这样反复往返，来回“寻思”，正说明人文精神的重建是个探索过程，“寻思”者左右徘徊，皆有路障，中间一条思路似乎清楚，又不清楚。我们只是想打扫这条思路，让更多的问题能够浮现出来……

张： 就近代言，应该追问人文精神是何时失落、怎样失落的？就当代言，种种“解构”思潮与人文精神的追寻又会构成什么关系？王： 还有，“国学”在目前似乎成为了一个热门的字眼，倘若真有“国学”复兴这一回事，它对我们讲的人文精神又有怎样的影响？

朱： 意识形态淡出后，人文知识分子如何面对大众文化的高涨？陈： 不仅是大众文化，现实层面诸多问题都是人文知识分子无法回避的。回应历史固然不容易，直面今天则是更迫切的责任……朱： 问题越想越多，而即便是同一个问题，应答的思路也会不断丰富，对人文知识分子来说，人文精神的重建实在是一件“生死攸关”的大事，我们希望更多的同道提出更多的问题，来参与这一“寻思”的过程，不断地推动和深化它。
(倪伟、罗岗、陈金海记录)

是柏拉图，还是亚里士多德？
——关于知识分子的谈话录
朱学勤/李辉

一，跳出原有模式与格局

李辉（以下简称"李"）：二十世纪中国思想变化十分迅疾，但是根基却很薄弱。有人认为，中国缺乏真正意义上的大思想家。另外，所说的思想，有两个层面上的东西，像你在不久前的一篇文章中提到的，一个是纯思想层面的东西，一个是面对现实的问题。你对思想史的上的问题一直有很浓厚的兴趣并有自己的独到研究，对于这些问题，我希望你能更深入地谈一谈。

朱：从八十年代末开始，思想界有一种反思的要求，这是非常健康的，而且这种反思能够跳出八十年代党内民主派和党内极左派这种格斗的小格局。以往，再激进的人考虑问题都是"我们要反左，我们不能站在左的立场上"这种思路，能从这种党内政策分歧语言跳出来，我不管你是左还是右的问题，而是考虑包括左和右在内的路径和另外的路径的对比，在八十年代是没有的。九十年代却出现了这样的苗头，这是非常好的。它一开始有两个东西掺在里面。一个是顾准的发现，因为顾准在六十年代已经在考虑这个问题了，就已经突破了八十年代左跟右的局限了。他考虑的是在整个历史巨变中，中国在 260 年世界近代史中的位置，考虑它所做的选择对不对，而不是这个选择的内部分歧，哪一边对，哪一边不对。

李：这实际上和张闻天的思考是有区别的，张闻天考虑的是具体社会主义范畴内经济应该怎么做。而顾准则已超越经济范畴。

朱：所以顾准梳理出这二百六十年有两个传统，一个就是英、美的革命传统，引导出宪政民主制和经济上的市场经济。还有一个是法国大革命，经过法国古典主义和俄国十月革命以至中国五四承接上去，这两者中做比较，顾准的发现打开了人的视野，使我们不再局限于意识形态左中右的冲突，这是一条线。还有一条线是海外汉学家的观点传入大陆，如林毓生的《中国意识形态危机》，他把中国左的根源一直追到五四运动中，五四运动对中国传统文化的全盘放弃和改造已经埋下了左的根子。还有余英时，我印象比较深的是 1988 年 3 月他在香港中文大学的讲演《论中国近代史上的激进与保守》，也是追到五四。这种观点跟顾准对整个中国近现代史民主发展路线的选择，有一种同构性，即打破意识形态的左中右方式，跳出来看一百年来中国民主思想选择乃至民族发展路线，这是向上发展，向上寻求突破的方向。

到了九十年代，由于众所周知的原因，知识界掉头向下，而且是放量下跌，出现向下突破寻求支撑的动向。向下突破的标志，就是犬儒思潮盛行，无所作为，萎靡不振。这一向下突破的方向，表面上还在继续上述反思，但骨子里已经变质。如把中国一百年发生的全部左祸归结为中国知识分子的选择，归咎知识分子的激进主义，有些学者追根溯源，不但要追到五四，还有追到辛亥革命，甚至还有追到戊戌变法，说康、梁如果不激进，慈禧不至于举起屠刀，戊戌变法不至于那样结束。这些说法我是不能同意的。反思在中途变质，出现了第二种反思。两种反思叠合在一起，一时鱼目混珠，难以分辨。但有一点很清楚，第一种反思，是从根本上改变过去的意识形态思维，而第二种反思则继承过去的意识形态两分法，只是符号变化，只要是激进的，就贴上一个反面符号，只要是保守的，就贴上一个正面符号。

李：你是说，实际上这种反思运用的方法、态度和思维和原来左中右的思维方式是一样的？

朱：第一种反思是知识界内部的反思，如果我们反思的结果，是认识到五四以来中国知识分子主流话语有偏差，那么这一认识并不意味着整个 20 世纪的民族苦难，就该由知识分子话语来负担。如要追寻 20 世纪民族的苦难，则要跨出知识分子观念生活的界限，到更为广阔的历史范围内寻找，如本世纪初苏联对中国的影响、日本侵华战争造成国内政治格局的急剧变动，国民党政权的急剧腐败，以及美国对华政策的失误，等等。第二种反思实际上把这种界限给模糊了。模糊这种界限后，夸大历史上知识分子的责任，就出现一种悖论：当他们反思历史的时候，无限扩大知识分子的作用，但是反过来解释现实生活中的知识分子的作用时，他们又走向了这个逻辑的反面，又在缩小知识分子所起的作用，认为知识分子无所作为，只能听任经济发展，等到经济发展到一定地步，民主自然会来临。经济发展是民主的必要条件，但不是充分条件。经济发展的同时，必须配有知识分子的不断抗争和启蒙，民主才能逐步实现。第二种反思的典型提法就是笼而统之地说"告别革命"，告别哪一种革命？如果说要告别过去那种祸国殃民的左倾"革命"，我不会反对，但是如果把知识分子今天必须保持的抗议精神当作革命情绪来告别，这就需要斟酌了。我们再也不能人为地制造革命，这是从第一种反思中能够提出的较健康的结论。但是告别革命不是把在过去一百年里发生的民族苦难说成是知识分子的历史作用，由此再来反对知识分子今天应该承担的责任，这是从第二种反思中得出的"告别革命"，我是不能同意的。

二，是柏拉图，还是亚里士多德

李：你觉得在现实生活中知识分子作用如何定位？

朱：知识分子应该分几个层面，如按现实主义，或者技术操作型和知识批判型来分。我们检讨过去，可以得出这样的看法：最好是左派在野，右派在朝；浪漫主义在野，现实主义在朝，社会抗议在野，技术操作在朝。文革时正好是一个悖反，像毛泽东完全是把理想的社会批判和社会改造放在一个在朝的位置，运用在朝的权利强迫社会接受他的大规模的改造，相反知识分子倒成为现实主义者抱怨民生凋蔽，发一些现实主义的牢骚。毛泽东作为社会批判者，他有一些原创力，不能为官僚体制完全吸收。但是处在国家最高领导人的位置，浪漫主义与他手中的权利相结合，则会产生无穷灾祸。毛泽东的浪漫政治，与我们这个民族的官僚结构的历史传统也有联系。我们科举举士，考的是文章辞赋，长期以来产生的是诗人政治家，诗人官吏。县令、知府、巡抚，长处是吟诗作画，听到老百姓击鼓喊冤，才上大堂理政断狱，这是他的业余行为。一退到后堂，他们喝酒、吟诗、作画，一派文人气息。这种官吏的文人化思维与管理方式，也许与那时比较简单的农业社会相适应，但从近代开始，显然不能适应一个民族的现代化历史过程。

现在技术官僚多了起来，技术官僚有不好的地方，有时机械得几乎令人窒息，而且多半短视，短期行为。但是要看到一个历史长程因素的变化，他们的出现并不能从根本上改变党政不分的权力机制，但官僚结构技术含量的上升却是能软化集权、稀释集权的中立因素，以往的社会管理几乎没有中立因素，全部呈一边倒单向排列，故而整个结构呈刚性整体，十分强悍，却也十分脆弱。中立因素在结构里出现，是否能使这一结构变性为柔性结构？还很难说，但至少能使得这一结构发生一些技术化转变，使浪漫政治向技术政治演变。搞文学和人文批评的人，多半看不到这一演变，他们的批判精神很可贵，但仔细分辨他们批判精神中的具体要

求，则有一种倒退倾向，有意无意地要求恢复昔日政治的浪漫性格，如最近出现的"新左派"思潮，大多出于文学界，不批权力机制批市场经济，对毛泽东的文革权力运作，反而认同为一种"制度创新"，这样的批判与"告别革命"处在相反位置，但是效果也同样不好，是一种倒退，倒退到上述第一种反思的起点后面去了。

李：问题是技术性官僚阶层怎么跟浪漫性的知识分子的结合，作用怎么发挥。而且，在把握在什么度上，的确是很难的。

朱：这就牵涉官僚结构之外更深层面的权力运作的体制性变革，即刚刚提到的很难说那一点，而那一点又是关键部位。关键之关键，是政治体制改革一定要推上议事日程。政权由现实主义者掌握虽然庸俗些，但是不会出现文革时代的灾难，同时，则一定要在国家制度层面以宪法成文的形式规定言论自由、新闻出版自由，使民间人文知识分子有合法的反对权，处在合法反对位置上，人文知识分子不断发出批评乃至抗议，这些不同意见的压力和处于权力岗位上的技术官僚取向会有中和，中和的结果，是国家机器内的中立性因素进一步放大提高，社会才能健康发展。技术官僚与人文知识分子的关系应该通过政治体制改革，用法制形式规定下来。在野的知识分子要享受宪法规定的言论出版自由，在争自由的过程中，人文知识分子不断批判，包括新左派的批判，也都应有合法存在的权力，但是也要注意批判的方向，不能把过去的浪漫政治接过来，向着倒退的方向要求。不批判，鸦雀无声是危险的，只有批判，却不注意批判的方向，则同样危险。新左派的批判倾向非常强烈、非常可贵，但是批判定位在哪里不清楚，包括对文化革命的认识，他们好象没有认识到毛泽东造成的文化革命灾害之所在，与他们今天浪漫的批判方向是有联系的。

李：所以我就想，有时强调知识分子批判角色，但恰恰对历史不是持批判态度，这是不对的。

朱：知识分子批判的欲望是非常可贵的，但是这种批判的理性资源很薄弱，对一百年来中国知识分子批判发生几次角色错位的危害程度认识不够。知识分子可以也应该批判社会，但这种批判并不意味着她自己可以获得豁免权，恰恰相反，健康的批判首先就意味着对这一批判本身要有足够的反思李：是不是说思想家基本上可以排斥在体制之外，思想家就该完全是思想家，西方运作是不是跟这一样？

朱：也不是。西方的思想家有两种，一种是决策咨询式的思想家，他们参与政策的制定，属于体制内。还有一种超脱些，不是咨询顾问型的，而是超脱于党派、政府决策过程，在另外一个层面上展开思想的。中国以前有在野知识分子进入社会实践，比如梁漱溟、晏阳初，尤其是晏阳初，我更敬重他。他们大多不是生活在沿海城市的书斋，而是生活在河北定县这些乡村地方。梁半途而废，而晏是实行到底的。他已经不是一个平民教育家，他们通过平民夜校非政权改造方式，在农村进行乡村改建，平民学校变成了合作社，合作社帮助农民组织生产自救组织，解决生产资料问题，他们是从平民教育入口进入，而出来时已是社会改革者。

李：这跟无政府主义运动很相似。但是晏阳初在国内很晚才被人们认识的。记得八十年代中期，我写刘尊棋的传，需要查阅一些晏阳初的材料，找遍了辞书，包括教育的，也找不到。因为，长期以来，民间教育包括"教育救国"思想是被忽视甚至被批评的。

朱：这条线是被粗暴打掉的。

李：思想家在中国的地位一直不如政治家、军事家那么高，尤其是一段时期我们还批判教育、实业救国。由此看来，我们这 20 年的变化是历史性的变化，把过去时代的错误扭转过来是需要相当大的勇气的。

朱：转轨已经发生，说目前中国是处在从柏拉图到亚里士多德之间的那个转折上，可惜的是理论自觉程度太差，执政者理论程度差，并不意外，意外的是知识分子也对这一转折没有感觉。

人类政治思想史上有两个方向，一个是柏拉图，一个是亚里士多德。柏拉图是从天上到人间，从理念到现实，是自上而下俯看式的改造社会的取向，汪洋恣肆，要彻底创造一个从未有过的新社会。亚里士多德谈政治是现实取向，没有彼岸世界，而是在世界已经发生的政治实体中比较，选择比较好的一个。柏拉图的理想从气魄上说十分伟大，但正如他自己说，"伟大的东西，是个危险的东西"，它对日常生活极有侵略性。苏联、中国都是铲除一个既有的社会，创造一个从未有的新型社会，柏拉图的政治理念最高一级是"哲学王"，让知识掌握权力，知识通过权力强迫社会达到知识要求的改造，这个东西部分实现就是部分灾难，全部实现就是全部灾难。我们有幸经历的文革时代，恰好是两千年来唯一的一个完整实现"哲学王"理想的时代。你看毛泽东是不是一个"哲学王"？他是以哲学方式领导国家，如最高指示，心血来潮，"七亿人民，不斗行吗？"，跟一般官僚文件是不一样，确实有魅力，却是一种灾难性的魅力。他希望他的子民个个都是哲学家、批判家，都成为柏拉图，我称之为"一人得道，鸡犬升天"，不仅糟蹋了哲学，也糟蹋了社会。这二十年改革，相当于扳道工，第一次把中国从柏拉图的轨道扳到亚里士多德的轨道，这 20 年的最大的进步，就是把这个柏拉图的轨道给扳过来了！这一步能扳过来还真不容易。从这个意义讲，应该是让柏拉图在野，亚里士多德在朝，人文知识分子应当安于在野批判的位置，不能重蹈毛泽东的覆辙。

李：前面讲到了由文学官僚到技术官僚的变化，你实际也对此持一个肯定的态度，这种肯定实际上是不是一种接受？

朱：1997 年底我去河南越秀学术讲座讲演时，答与会者问，问我为什么对文学化政治思维批评那么强烈，是否与此同时就一定肯定技术官僚，我第一次尝试谈出文人化政治思维在历史上的负面作用，以及 1905 年科举制废止是这种文人化思维的历史性失败。有些朋友对此有误解，对此可以理解，因为此前人们很少从负面思考文人化思维。但另有一些朋友断章取义，说朱学勤妥协了，堕落到为技术官僚辩护的地步了，文人心胸之闭塞，视野之狭隘，我本来就估计不高，故而没有正面答辩。

在技术官僚出现之前，中国五、六十年代的大部分知识分子都是学人文出身的，毛泽东就是一个集大成者。中国是文学大国，中国的人文知识分子多少都有文学化倾向，包括我自己，故而我对中国官场内外的文学化压力是持警惕态度的。到目前为止，你到书店去看看，那些文人写的文化大散文以及文人出身的社会评论家的著作多么好卖，就可以看出多少人的思维还在受这些东西摆布？第一个这样说的人，当然会遭遇误解或曲解，这并不奇怪。我只是将历史进程因素中一个始终被压抑的政治生活中的工具理性因素挑剔出来，希望引起注意，但不意味着这就是一种认同，认同目前的权力体制。我只是从强调人文知识分子反思的角度，提醒大家注意一个陌生的历史因素正在进入我们的视野：在技术官僚的操作过程中，有一种双方都不自觉的英美倾向，政治行政化，行政技术化，这是一个历史性的变动，历史长河中的工具理性迟早要抬头，要发出要求。在学人文学科的朋友中，工具理性一直是个贬义字眼，

但我的看法可能不一样，在社会变迁过程中，中国人的工具理性不是太多，而是太少，多出来的那一块是价值理性，而价值理性又经常与中国文人的文学化激情联系在一起，同时又缺乏长期韧性的素质，由此反复出现广场政治，一轰而上，一哄而散。人文官僚从历史舞台撤出，不是从今日始，应该从 1905 年废除科举制那一天开始。从那一天起，新学堂开始，大部分学生开始学声光化电，不再学子曰诗云，从那时起，人文官僚让位于技术官僚，它的合理性就已经艰难发展出来。用韦伯的话来说，这是从中世纪走出来的社会难以避免的"祛魅过程"，祛浪漫之魅，祛诗意之魅。但是后来发生的大量的社会变动，迟滞了这种社会发展的趋势。在这一层面说，毛泽东发动的文革，可以说是文人化政治思维的最后一搏，这一搏，可就把中国人害苦了。故而我不能认同这样的看法，说毛泽东领导下的前十七年是反现代性的现代化，我的看法是相反，由于毛泽东始终没有反省自己身上的文人化政治思维，在他领导下的那十七年以及文革十年，中世纪文人思维泛滥成灾，阻抗了中国的现代化进程。直到 1976 年以后，从 1905 年废科举出现的现代工具理性才再一次缓慢抬头，但是成长得极其缓慢，而且还不断有曲折，有倒退。相比英美国家的社会进步，是靠制度层面的挑战、迎战、妥协、改革，每一步都踩着一个制度环节的缺陷，迫其进步，一步一步坚韧渐进，而不是法国式的文学化政治狂飙，冲天而起，大而无当，你说我们这个民族是更像前者，还是更像后者？我们应该珍惜知识分子的抗议精神，反对犬儒，但这种抗议精神是应该与亚里士多德的方向结合，而不是再回到柏拉图模式。中国知识分子的反省道路，也就是启蒙者被启蒙，道路还很漫长，这一道路的最初起步，是把自己从传统中的文人化政治思维剥离出来，而这一剥离过程是一个自己咬断脐带的过程，因为痛苦，很多人会反对这一过程。但如果不开始这一反思，那么你的每一次反抗，都有可能是在反抗中复制一次对方，而不是消解对方，这样的反抗型复制，我们这十年看得还少吗？

当我讲技术官僚取代人文官僚的合理性时，我是为回溯到 1905 年历史长河里的那个合理性做出一个阐释，希望大家能注意到这一点，注意到发生在我们身边的历史性"祛魅过程"而我自己就是一个人文知识分子，这个变动对我个人来说是不利的。作为一个自由知识分子，应该习惯于站到事物的反面去想，即站在一个不习惯的立场上去考虑问题，想一想历史长河中的某些合理性。老是高高在上，启蒙民众，自己身上的被启蒙过程却迟迟不开始，这样的启蒙者不是健康的启蒙者。举个简单的例子，我们生活在上海，在文革中人文官僚的执政时代，今天一篇《人民日报》社论，明天一篇《解放日报》社论，今年要乘风破浪，明年要鼓足干劲，后年要大好形势，第四年就要解放全人类了。到技术官僚，不管是什么原因造成的，他上台提出来的是一些琐事：修桥、修路、种树，最后还要修厕所。这种亚里士多德的倾向是不自觉的，但比柏拉图的倾向给社会带来更多的实利，而且剔除了政治中的文学病，这是很重要的一种变化。我不是在为目前的这一代技术官僚辩护，他们在不自觉地带来英美倾向的同时，又带来很多不好的东西，可批判的地方实在是太多了。我是在提醒一个历史长效过程中的合理性，这与今天谁是市长，毫不相关，而这一点又恰恰是学人文尤其是学文学的人不容易看到的。当然，当下有很多令人不满的地方，比如在高校里过多强调工科，不懂文科，抑制文科，我自己在高校教书，恨得咬牙切齿。但不应该因此而看不到更长时段内发生的历史合理性。。

三关于痞子文化

李：伯克当年在《法国大革命论》中批评法国大革命，说第一它打破了千年形成的秩序，第二把教会原有的权力打破了，这两点导致了激进主义和雅各宾专政，实际上、中俄道路跟法国大革命的道路很相象的。

朱：我们讲到法国大革命，如果探索法国革命教训，伯克对革命的批评在当时带有贵族色彩，但是我们应该看到他有先知之明，如果一个政治权力进入经济生活、宗教生活，就不会自动撤出，这在政治学上，有一个专门术语，叫"政治撤不出"政治权力撤不出来，下一步发展就失控了，最后走向全能政治。法国大革命之后长期动荡不明，到今天法国已经是第五共和了，相反，美国 1787 年宪法一锤定音至今没有变。英国也是，而且社会在保持进步，不是僵直不化，这是极大的对比。法国的路线经过德国、俄国，再到中国，我们多多少少地都处在法国病这个环节中。到邓小平时代社会实践的勇气超过理论的自觉，他已经把这个道岔扳了过来，这就可能扳到英、美的路线上发展，当然也不是一切模仿英美。扳过来之后，要有两根轨道才能支持火车前进，假如只铺了经济改革这一条，政治体制那一条迟疑不决，危险就出在这个地方。社会不公严重膨胀，腐败横行，到了社会难以忍耐的地步，在这种危机时刻，就有两种声音出来，一种声音强烈要求把迟疑不决拖延日久的那根政治体制改革的轨道铺下去，以权力制约权力，遏止腐败和社会不公，在两条轨道上继续前进。一种声音是将社会不公和腐败横行归咎于已经扳过来的经济体制改革，将已经铺设下去的市场经济那根轨道撤上来，回到以前的方向。后一种声音有一种明显的法国式的冲动，柏拉图式的冲动。

李：两方面发展不同步，一个走了，一个没走，产生了些问题，这些问题是人们批判的主要方面，这又使人们对市场经济本身产生怀疑。不少人觉得中国这些年市场经济不是严格意义市场经济。西方市场经济经过几百年磨合是完整的结合体，市场经济跟司法、政治是相符相成的，而中国只注意了经济一面，所以导致何清琏书中说的那些问题，而这些问题造成的困惑，有人认为是世界性的困惑。可是我们到北欧看看，人家现代化没有带来中国那么多腐败，相反在人家这样的事很少的，为了贪污挪用几千块钱首相都要下台的。言论自由、司法监督、道德观念上这些问题解决了，相比来说人家的市场经济向健康方向发展，中国恰恰不是。但是，一些批评容易把存在的问题扩散为整个世界性的问题，这是应该注意的。

朱：我完全赞同你的看法。刚才说对一百年反思不到位，中途变质，变质以后，到 1999 年，有了你刚才讲的思想倾向，我是把它称为新左派倾向。我之所以把它称为新左派倾向，首先是把它看作是对二十年改革中孕育的机会主义倾向的惩罚，是机会主义激起的时代报应；此外，与文革应该否定但不能简单否定也有关系，正因为文革仅仅是从政治层面被政治性地否定，而且否定后还不许研究，文革黑箱始终没有充分暴光，事过境迁，当年出口的文革理论被洋左派冠以后现代的包装，出口转内销，一些青年朋友逐渐对文革产生要挖掘其"制度创新""反现代化的现代性"的理论好奇，我不同意这样认识文革，但也同情他们是因为文革始终被封闭才发生的一相情愿；最后，也尊重它是在学理上发生的不同认识，不能与党内老左派联系起来，故而强调其"新"的一面。这是朋友之间在学术认识过程中发生的偏差，没有理由说成是党内利益之争，学术研讨过程中发生的问题应该用学术方式对待。

李：而且这是个人思考，正是应该大力提倡的。

朱：对。新左派的认识有令人同情的地方，他们看到的现实，你我都也看到，由于权力不受监督造成大面积腐败、造成社会不公，造成社会弱势集团权利饱受践踏，这些问题新左派的朋友们和我们都看到了，那么分歧在什么地方？

首先，我们这个市场经济是不是西方母本市场经济的百分之百的照搬？如果是，那么在批判中国市场经济同时，也应该批判西方的，而实际并不是这样，我们的市场经济是权力结构再

造的产物，所以这个经济推行时发生了很多问题，应该在中国本土问题上寻找原因，不应该把应由权力结构承担的责任归咎于西方资本主义母本，把它判断为西方资本主义弊端的一部分，这是没有道理的。

其次，如果把这些归咎于对现代化的追求，说这是二百年现代化的一部分，进而对现代化批判，这跟我讲的两条线的梳理不够有关。如果看英、美二百年的发展，与德、俄二百年的区别，实际上对现代化提出批判者，多半是那些大学校园里的左派教授，在英美的学术生活中不是主流，是我们热中于先锋理论的那些新左派朋友把他们的声音放大的。你到英、美去看一看，英、美不是没有什么问题，可是人家至少没有发生过法、俄、中国发生的那些悲剧。把中国具体弊端上升为对全球化的批判要求，学理根据不充分。

有批判的愿望固然好，但在保持批判的同时，应校正一下批判锋芒所向，希望他们指向真正的弊端，而不是指向虚假的弊端。真正的弊端是权力，技术官僚也好，人文批判家也好，面对这个不受制约、不受制衡的权力，你束手无策，这才是中国问题的 Number One ，中国的第一问题！绕开这一 Number One ，扯那么多的后现代、后殖民，只会模糊这个第一问题的尖锐性。

李：因为法律的制约、民众的制约和舆论的制约不健全，所以所有的腐败归结到一起就是触目惊心的。

朱：并不是纽约、巴黎的腐败像流行感冒一样传染到中国，我们才出现了腐败。我们的腐败是权力不受制约造成的，这不能归结为资本主义的影响。如果把中国的腐败、社会不公归结为外来因素，如跨国资本，且不说是否符合中国经济的结构成分，从思想方式来说，这与我们所熟悉的那种文革时期的反腐败思维，把权力结构的腐败归之于外部资产阶级或西方影响，理论符号更新了，但内在距离并不远。

李：关于激进主义的问题希望你能够深入地谈一点。就是对于"五四"运动的评价问题，现在有些人讲，激进主义在"五四"运动中表现得比较突出，他们对历史的全盘否定，全盘西化，导致后来的一系列历史问题的发生。前几年，你批评王蒙的那些文章，不少人认为你是采取一种激进态度。但这次你的交谈中你的主张似乎是更倾向于英、美自由主义，反对激进主义。你认为这是你自己的思想有变化，还是在不同时候你的一种策略？

朱：我觉得没有变化。同一种学理立场贯穿在 90 年代中国现实之中，对来自两种不同倾向作出两种反应，如果看不到两种反应中的一贯的立场，把它们割裂开来，就会产生你讲的那一误解：从保守的朋友看来，太激进；从激进的朋友看来，又太保守。比如我在批判王蒙的犬儒主义倾向的时候，另一部分朋友可能觉得我怎么太激进，在现实生活中像王蒙这样已经不错了，不能逼着王蒙再进一步，他们认为我很激进；当我批评"新左派"时，另外一些朋友又认为我变得保守了，在为市场经济说话。我坚持把一种学理的立场贯穿在 90 年代的现实里面，不作反应不要紧，如果作反应，只能是这样：既反对犬儒主义，又反对"新左派"我批评王蒙，是认为王蒙在消磨知识分子的抗议精神；我批评"新左派"朋友，并不是批判他们的批判本身，对他们指责中国有多少不公现象、经济体制改革有多少弊端时，我甚至有同感，但是当他们不仅批判市场经济弊端而且批判市场经济本身时，不仅批判人间社会的不公，而且蔓延到批判全球资本主义，又回过头来站到法俄立场上去证明造成人间灾祸的那些东西是"制度创新"时，我难以同意，我实在难以认同这样的批判方向。朋友之间发生分歧，就是在

这里开始的。用句老话说吧，有左反左，有右反右。当然，这个左与右，是朋友之间的分歧，与我们开头说的党内政策分歧语言里的左、右不是一回事。

李：你批评王蒙和王朔，但是王蒙和王朔对现实的看法也有许多与你相近、合理的地方，对过去的政治性所谓浪漫东西的否定这些方面也比较突出，很难把它们划分清楚。王朔在小说里对政治浪漫的东西的否定也是比较彻底。知识分子接受不了的是他对知识分子的调侃，这种调侃有它过分的地方，但同时也应该看到可以促进知识分子认识自己本身的弱点。我有时觉得不妨从这方面考虑。

朱：我的考虑可能不太一样，从形式上肯定市场经济、肯定政治上浪漫东西的结束，"二王"与我似乎有相似之处。在否定要否定的对象时，可能会有这种形式上的联系，但是接下来差别在哪里？正是这些差别让我不能同意他们那样的否定方式。

李：你是觉得更应该在否定之后批判的色彩更浓一些，而他们批判性不强，但批判是不是也只能有某一种程度表现方式？王朔难道不能看成是站在平民的立场上看世界？

朱：你说王朔的东西代表平民倾向？我不这么看。仅仅从作品中有几句北京胡同里的俏皮话，就来判断这些作品是平民倾向，恐怕似是而非。从社会学发生意义上看，那是大院里痞子文化的孙子来反对痞子文化的爷爷。王朔是在 80 年代中开始创作的，90 年代大行于天下，与八十年代结束时整个社会的氛围联系在一起，他的作品恰恰填补了这个空白，这样来结束极左的文化，反面的东西又是什么？打个比喻，是把从门口扔出来的东西又从窗口捡了回来，我并不希望看到这个东西结束后使整个社会粗鄙化。王蒙的东西也在一定意义上呼应了他，似乎要瓦解意识形态，只有一种方式是有效的，就是"千万不要把我当人"，一种粗鄙化的东西，我觉得不是，捷克的知识分子像哈维尔提供了另外一种趋势，当你在反对意识形态时，你是真，它是假，你自然比对方真，当然就不会比对方矮，怎么会产生那种我要让你矮化，自己先蹲下去矮化的感觉呢？

李：你希望一个更高境界的东西来取代王朔这种东西。

朱：是的，可是那时知识分子普遍采取的是一种矮化运动。好象我先矮下去，对方就会跟着矮下去，这是一种知识分子的阿 Q 精神。对方才不那样想呢，你蹲下去，他乐不可支，乐观其成。

李：在王朔式的调侃里也有一种情绪上的宣泄，这种功能是不能否定的。

朱：我还是不能同意你的这一说法。如果仅是情绪上的宣泄，我也不会去反对，如果仅是王朔这样说，我也不反对，我不是反对他们个人，我与二王前世无怨后世无仇，坐在一起也能成为朋友。我反对的是王蒙作为一个高级知识分子的代表起来为这个东西辩护，这是用比对方矮化一截的东西来反对对方，且不说这样不能成功，就说他带来整个社会的粗鄙化，也是我不能接受的。
李：你这样是否容易给人一种感觉，这是精英文化与大众或者是市民文化的冲突？

朱：不是。当你产生这种印象时，你有一个前提，即王朔的东西是一种大众化的、平民化的东西。在北京能够代表大众化平民化的东西，实际老舍已经表达过了，王朔不是。我在部队

大院生活过，了解军队子弟的氛围，他们是文化大革命的一种特殊情况中，破败的文化从大院中流落到街头，大院子弟学会了一点胡同窜子的北京方言，来冒充平民文化。平民文化不是这样子，当反对这样一种东西时，我当然不是站在精英的立场上。

知识界认为王朔的东西是平民倾向，还是与文革研究没有展开有关。如果文革黑箱打开，其方方面面已经被研究了十年，我们就会看到文革中的一个重要侧面：大院子弟的作恶，如何令人发指，父母受冲击后，有过一段流出大院的生涯，这是值得同情的。但在这一过程中，在街头闲逛逐渐流氓化，又开始复制他们的祖辈在进入大院以前的文化，而文革后他们摇身一变，又成为社会上的大款、体制内的第三梯队。这个三点一线，对中国最近二十年的变化影响致远，却始终没有得到清理。（当然不能一概而论，大院子弟中不是没有优秀分子，如我们最近看到的罗点点对他父亲悲剧的思想清理，就意味着一种向上突破，极其可贵）。从这条线上过来的东西，对我们今天这个社会还在发生重要影响。怎么能把他们回忆起当年流落街头学会的街痞子语言，就当成平民文化？

我们这个民族，之所以称为汉族，大致成型于秦汉朝时期。但是，汉朝本身是一个痞子刘邦和旧贵族项羽争夺秦皇失鹿的结果。可以说，从项羽失败刘邦成功，痞子文化已经进入中国文化源头，源远流长。中国的宫廷文化表面上是贵族，骨子里是痞子，前朝痞子贵族化尚未完成，后朝的痞子就又取而代之。承平年代，贵族形式为显，痞子基因为隐，动荡年代，则翻过来暴露痞子之底色。儒生叔孙通为这样的痞子集团制礼约束，也是软绳捆硬柴，随时都能崩裂。以后知识分子积累的那点士大夫文化，每当皇权板荡，内里的痞子文化流毒天下时，就不堪一击，随时都会与痞子文化合流，向下寻找突破的方向。说句不好听的，文革前十七年，他们是杀死了贵族，来冒充贵族，文革后十几年，他们是毁灭了平民来冒充平民！这个社会被他们糟蹋了两次，不是一次。痛心的是，这个社会却不自觉，还把这两次糟蹋搬进小说搬上银幕，傻不几几地跟在后面起哄，象不象股市向下突破时的的放量下跌？强奸一次是强奸，再强奸一次就成夫妻了？

我在电影院里看到《阳光灿烂的日子》结尾，这群人坐在林肯牌豪华汽车兜风，最后对着观众说："傻 B ！"惊讶得从座位里站了起来。而所有的影评家都在为这部电影叫好，观众也跟着拍巴掌。面对这样的社会，我哑口无言，他们是有理由对着这个社会得意洋洋地说一句："傻 B"了！

李：对王朔的批评学院派批评更多一点，在读者中特别是北京的读者中，他的影响是较广泛的，大部分作家还是肯定他的，北京文化界中对王朔的批评也不多，甚至北京的学院派的批评也没有，而大量的批评是来自上海、南方的，实际上南方人对北京生活理解可能会有一点偏差，另外对王朔作品里对知识分子的调侃，在感情上是不是一些知识分子接受不了。

朱：我还是不能同意你的这一看法。至少就我个人而言，不是。我当然有自尊心，而且还很强烈，但我的自尊心并不是建立在知识分子的身份感上。我不是因为知识分子的自尊心受到调侃而批评他。我对你说老实话，十几年前，跨进研究生大门时，很多同学头一天就产生从此我是个知识分子的感觉，以后这种感觉越来越好，职业、身份、内心对这一身份的认同，三者之间，逻辑内洽，非常稳定。而我在第一天产生的那种奇怪感觉，今天还在，可见我的职业、身份和内心对这一身份的认同，这三者之间的内洽，到今天还没有建立起来，这是一种多尴尬的状态？怎么会形成这么一个倒霉状态？我自己也纳闷。

实际上，我拉下脸来批评知识分子恐怕比他还尖刻。刺激我的原因是我对意识形态表面伪崇高，骨子里是真痞子的认识，我恰恰看到的是痞子习气的隔代相传。我难以摆脱这样一个焦虑，知识分子会不会在高度亢奋以后，走向虚脱？如果精神上再失败一次，那么这个阶层可能会垮，多少年都难以恢复。前期我在青年知识分子的亢奋中，看到与意识形态相贯通的东西，即用一种法国式方式反对法国式政治文化，那时我担心的是亢奋过度；而在此之后，我又看到虚脱，虚脱过度。大亢奋之后，就是大虚脱。这种虚脱、虚无表现为很多方面，基本是两个版本：它的高雅版是昆德拉翻译小说之流行，到处都在吟说"生命中不可承受之轻"，却没有哈维尔的重心来平衡，直到七八年后的今天，人们才知道哈维尔的价值，中国既需要昆德拉，但更需要的是哈维尔；它的粗俗版是王朔小说的流行，那种"我是流氓我怕谁"的语式，不仅走遍大街小巷，而且在知识圈也经常听到，实际上在集体无意识层面呼应上面那个高雅版："生命中不可承受之轻"十年前昆德拉在中国知识界开始流行，我就对这个潮流有保留。这两个语式中的愤懑感、失败感、无奈感，我自己感同身受，甚至今天也不能说已经摆脱。但是，我们不能同意这种语式中的自我矮化倾向。虽说第一次要流氓腔的不是你，而且确实在流氓面前，你是"秀才遇到兵，有理说不清"，但是这并不意味着我只能以流氓意识对付流氓，如果这样的话，那是流氓的第二次成功，而且是更重要的成功：第一次它洗劫了你，第二次它迫使你学会了它，它对你的伤害只有到第二次才算真正成功，它打到了你骨子里，不仅赢了你的尊严，而且赢取了你此后的语言，此后的意识，此后的精神。还有什么比赢取这些比能让洗劫者更高兴呢？

知识界认同用痞子化的东西否定崇高，而我认为那个被否定的崇高本来就是个假崇高，骨子里就有痞子化遗传密码。甚至可以说，它本身就是从痞子文化中发展出来的。王朔的这个痞子文化，实际上是大院子弟中的痞子文化，是他父辈湖南农运中那个痞子文化隔代相传，如果用这种痞子化的东西来否定表明崇高的痞子化的意识形态，似乎痛快，实际是再复制一次痞子文化，我们批判意识形态，但并不是要使整个社会粗鄙化。事实上，意识形态带来的已经是整个社会痞子化、粗鄙化了，社会成了一块谎言之幕。被这个东西打败的人，再来复制一次对方，那还有希望吗？当初亢奋时，复制它的假崇高一面，后来虚脱时，又来复制它的真痞子一面，如果用这种复制法来取代它的话，第一取代不了，第二，即使取代了，也跟不取代没什么两样。如此反复复制，那真不知伊于胡底，这个社会什么时候还能从本世纪以来的痞子化深渊挣拖脱出来？文化讨论持续了二十年，却始终回避这个民族文化源头的痞子成分有十分强大的复制机能，回避现实生活中活生生的文化现象，这样的文化讨论本身就有点可疑。

知识界在亢奋与虚脱时，反复复制对方，说明这一个世纪以来知识界自己积累的精神资源是何等薄弱？真有一种跳不出如来佛手心的感觉，痞子都成如来佛了!我看着这十年这样走过，终于读懂一百年二十世纪史，我真正理解鲁迅，同情鲁迅，是在这些年。理解他，不一定重新走他的路，但是我理解鲁迅内心的黑暗，感同身受，实在是太晚了。我摆脱不了鲁迅的内心感受，却想追随胡适的路标，我也知道这样下去不行，内心世界矛盾，生命逻辑不内洽。我在理智上知道胡适的选择比鲁迅正确，最近读到摩罗的文章，说那个世界的黑暗对鲁迅的伤害，是成功了。摩罗说清了我模模糊糊的感受，我对这个年轻人真是佩服。但在切身感受上，我内心中实在去不掉鲁迅的黑暗，鲁迅的"鬼气"我的悲观，失望，有时乃至绝望，就在这里。

这是个令人窒息的话题。翻过这一页，换个话题吧？

四，自由派与自由主义者

李：从自由主义知识分子本身来讲，他们的性格的平和、宽容，象朱光潜、萧乾这样理论上比较明确自由主义者，文章的风格和做人也都很平和。性格与思想的关系这种东西划分起来很难，从自由主义理论来谈和文人处世的风格来谈是有所不同的，像胡适风格偏向恬淡，而不是强烈，由于个人性格不同表现出对自由主义程度的方式也应有区别吧？

朱：我把他们称作自由派和自由主义知识分子，两者之间是有差别的。

你提到作为一个自由主义知识分子是否应该像朱光潜、胡适那样更宽容、平和些，一般说有自由主义倾向的知识分子在性格上是比较温和的。这个问题可大可小，如果从小处来说，在自由主义知识分子中有两种性格，一种性格像朱光潜、萧乾、沈从文这样的人，战斗性不是很强，包容性强。另外一种，在现实生活中战斗性就强，而包容性不强，这样鲁迅算一个，还有我们不太熟悉的殷海光，他激烈的性格在言行中也可以看出，自由主义这两种性格在六十年代发生了激烈的冲突。当胡适又一次谈宽容的时候，殷海光就写了一篇尖锐的文章表示不同看法，说胡适当自由主义分子刚刚起来批判的时候，你就谈宽容，这种说法是不正确的，宽容是有特定的对象的，宽容是指权势者而言的，应谈给蒋介石、国民党他们听，要他们宽容知识分子，而不应当对知识分子谈宽容，宽容专制制度。所以我们说自由主义知识分子性格时，可能看到有两种性格，这是一个可小的说法。可大的说法，我是把这类知识分子分为两种，一种称自由派，一种称自由主义知识分子，自由派是感性的，感情上与生活经历上与英美东西有天然的联系，他们更多不是表现在学理上的逻辑要求，而是表现在待人接物、日常生活上有一种自由化的倾向。还有一种自由主义知识分子，首先要求他对自由主义理论结果有一个贯通的自觉，在日程生活中又能把理念变为社会实践。如果用这个标准分，朱光潜、沈从文、包括闻一多等是自由派知识分子，不应用自由主义学理来要求，但同时也不能因为他们有自由化倾向，就说他们是自由主义知识分子，这是应该小心使用的概念。

李：过去常常习惯于为了强调一种思想、理论，把与它相近的东西算在一起，这是非常要命的。

朱：自由主义知识分子不但有自由派的感性特征，他还应有更鲜明、更自觉的理性思考。

李：实际上他有一个明确的政治观念、政治理想。

朱：而且作为自由主义者，他对文化、个人伦理、对经济结果的看法应该是一贯的。

李：有意识地运用自由主义理论指导自己生活、言论。

朱：这样一种区分如能成立，我就会说在一百多年的时间里，中国的自由派多，自由主义知识分子少。

李：这跟中国的思想家少，真正意义上的思想家更少差不多。

朱：亢奋来得快，虚脱来得也快。这跟自由派太多，而自由主义知识分子太少有关系。自由主义知识分子应该是当别人亢奋时，他比别人低两度，当别人虚脱时，他又高两度。我在《读

书》杂志的一篇文章中，曾把这种态度总结为八个字：见好就收，见坏就上。

李：始终是比较冷静。

朱：而且是长期的思想准备，要有韧性，不要任性，不追求一时的审美快感。文学化的审美快感害死人！前面说的过度亢奋和过度超脱，以及最近两年新左派思潮又亢奋起来，可以说都与文学审美快感有关。
李：不过从五十年代起，自由主义知识分子基本上是没有的，那你是如何看待近年突然出现的对顾准的重新认识，包括你写到的王小波、陈寅恪等人？

朱：沉默从 1957 年开始。1957 年那一批知识分子之后，前五十年的传统被中断了，有的是肉体消失了，有的是永远被禁止发出声音，以后四、五十年是自由主义知识分子重新产生的过程。当他们走完自发阶段，蓦然回首，才发现他们和中国既有的自由主义传统，在逻辑上有继承关系，但是在历史上却是一个空白，这就决定了中国后五十年自由主义发生，一是很困难，二是数量非常少。经过自由派知识分子十个变一个这样的自我淘洗、自我升华，能走出这样一段曲折路程的人实在是太少了，以至于后来由亢奋到虚脱，从虚脱再到亢奋，这本身就意味着中国大部分知识分子停留在自由派阶段，而没有上升到自由主义的学理模式。

到了九十年代，随着知识分子的分化，一部分人大体完成了从自由派到自由主义的质变过程，在这个过程中，一个阶段是 80 年代，一个是 90 年代。80 年代从自由派到自由主义的演变，本身处在一个低级状态，导致了整个 80 年代自由主义知识分子没有公开发言。如果有，他们是假借其他理论体系符号发言的，比如说自由主义知识分子在学理上与马克思主义的异化论，应该是两回事。但是在 80 年代，可以看到很多自由派知识分子认同异化的，认同法兰克福学派的，包括我自己。我在《读书》杂志上 80 年代一些文章，就有这个痕迹。如果说，80 年代是用别人的理论说自己想说的话，90 年代要争取一个独立发言，在此之前要有一个很自然的挤出门缝的过程，这个过程一是用顾准的语言来说话，你是否注意到顾准晚期的语言不同于我们 80 年代的话语？他是一个清醒的、自觉的自由主义者。第二个就是王小波，我个人认为，作为一个作家，他在对英美和法国路线上的认识是够清醒了，他在低调中充满了反讽，充满了英、美自由主义的怀疑论的色彩，只不过他没有写过政论文，他写的那些杂文中，可以看出他的认识程度与一般的自由派是不一样的，而且王小波的东西与王朔不一样，王朔是冷嘲，而王小波是热讽。如果用王小波的东西批判我们刚刚说的那个意识形态，是站起来的批判者要比被批判的东西高，而不是矮下去。

谈到陈寅恪，我对王炎的论文有一个保留，我觉得他论证陈是否具有清醒的自由主义学理立场时论证不充分，陈到底是自由派成份多还是自由主义成份多，这是一个关键问题。我个人认为他有一些自由派成份。不过有一个可喜的现象，是王炎在论证陈时，这个论证者比被论证者更清醒些。

李：陈的"自由之精神，独立之思想"提出的背景是否与中国传统的士大夫精神有关？

朱："独立之精神，自由之思想"可以被自由主义接受，也可以被自由派、封建士大夫、甚至老庄思想接受，所以，问题不在于有多少人引用，而在于他在什么背景上引用。

李：用自由主义或自由派也很难把中国大部分知识分子概括进去，包括五七年的大鸣大放，

恐怕更多的是老知识分子受到五四以后自由思考的惯性的影响。还有一些年轻人，是受他们的老师的影响而发表见解的。

朱：而且被打成右派的还有不少真正的马克思主义者，所以不能一概而论。

李：包括八十年代的新启蒙，也不是出自自由主义的思想体系，但是他们直到 90 年代仍发挥着社会批判的作用。

朱：当我作自由派和自由主义划分的时候并不是一种关门的倾向，我只是用它来解释为什么中国每当有大规模社会动员时，街上挤满了知识分子，文学化的亢奋过去之后，剩下来的人为什么又那么少。我用这个概念并不是来划地为限，说什么只有你们几个人有水准可以够格发言，其他不可以。不是这样，自由主义知识分子不光要团结紧贴自己的自由派，还要团结外围一点的文化保守主义者，他们有自由主义倾向同时也有封建士大夫的倾向，这样的人应成为思想朋友。这不仅是自由主义知识分子的一个社会策略，也是一个学理规律。作为一个自由主义者，在文化上应该是一个天然的传统主义者，既然在文化上是一个传统主义者而不是革命主义者，那么在文化上你就没有理由排斥持保守立场的知识分子，在这一点上，我们得批判胡适和严复，他们一上来就搞中西文化对比，就说凡持文化传统主义态度的全是保守派。

李：你是说那时胡适并不是一个清醒的自由主义者？

朱：至少对他的文化立场我有保留。

李：读英美自由主义理论的书，感觉到自由主义理论的主要观点是，传统的循序渐进中发生一个新因素，在原有的土地上长出新的庄稼。

朱：对。对于本民族的东西，不应该采取一概戕杀的态度。自由主义要求政治层面的宪政法治，经济层面的市场经济，伦理层面的个人主义者。只有在伦理层面才与中国传统文化可能发生正面冲突，因为中国传统文化中很少涉及个人因素，但如在这个层面上有所冲突的话，也没有理由把它扩大为对整个民族文化全盘否定。你可以就事论事，这一层面上你觉得批评，你尽可以批评，如果扩大为对整个传统的全盘否定，这是没有理由的。

李：那么五四时代胡适是否很快地意识到这个问题？

朱：没有，他一直到老死还在说全盘西化。以至他去世时，有人说是被徐复观气死的，因为在此之前，他在中科院的一个酒会上，举起酒杯来还是在说我看不出来我们本民族文化有什么积极的东西，我们应全心全意地向西方学习。之后，徐复观在《民主评论》上发表一个十分尖锐的文章，几乎骂胡适是文化汉奸，这对胡适刺激很大。徐复观是我很佩服的一个人，持文化保守主义立场的新儒家中，我最敬重的是他。但是，徐复观对胡适那样粗暴的说法，我首先就不赞成。

李：对于鲁迅你怎么看？前不久看到余杰的一篇文章，他评论一本书，提出鲁迅是一个伟大的自由主义者，说书中不该不把他放进去。

朱：我对鲁迅的复杂感受，前面已经提到。鲁迅的战斗性、对权势的斗争态度，与自由主义者在恶劣的环境下应有态度是吻合的，甚至比一些自由主义者表现得还很激烈。但是鲁迅是不是一个完整的自由主义者，我先是要打一个问号的。

李：鲁迅的思想丰富性已经超越了某一种思想界定，过去用马克思主义者来概括他不行，现在用自由主义者来概括恐怕也不行，他的思想与自由主义者的，正如大圈里套小圈一样，他的伟大正在于此。

朱：两个圆有一部分重合，但是他们并不是同心。鲁迅恐怕不能算一个自由主义者，自由主义要求的代议制，鲁迅并不曾谈到，他思想中带有一点无政府主义倾向，他的所有的社会批判没有明确地提出一个社会建构的理念，他批判这个不好，那个不好，但是你认为健康的社会架构是什么，他没有谈到。鲁迅在个人主义的伦理方面，跟自由主义吻合得比较多一些，他在彻底的自由主义、彻底的个性解放方面有自由主义倾向，但并不是自由主义知识分子，不然，他就不会加入左联。此外，鲁迅思想有很浓厚的日本背景，本世纪初，法、俄革命思潮是从日本转驳进来的，而那一时期，正是鲁迅在日本留学世界观形成时期。我还有一个看法，不知你是否同意，中国文化人对鲁迅有浓厚情结，首先是与环境有关，其次也与他们的阅读范围被禁闭在一个较小范围有关？鲁迅之所以成为一个孤峰，是否与视野中其他山峰迟迟不得进入有关？但并不能因为这些，就可以轻薄鲁迅。在三十年代二十年代，鲁迅衬托出自由主义知识分子前辈的许多苍白之处，这是应该尊敬的。但是从学理上定位，鲁迅不应该定位于自由主义者。我觉得他对人生看透了，有一种绝望感，有存在主义倾向。

李：鲁迅对经济问题基本上没有谈过，对社会结构和市场运作也没有谈过，但是鲁迅至少在一个方面与自由主义知识分子比较吻合的，就是一直处于政府之外，他是在民间的地位上发挥自己的作用的。

朱：是自由派知识分子。

李：自由派的民间批判家。

朱：但你说他是自由主义知识分子，你得拿出有说服力的学理根据，他的政治理念是什么，他的经济理念是什么、伦理观念是什么，都得说清楚，我说他不是自由主义知识分子的时候，我并不是贬它，而是不能简单地把他贴上自由主义的标签。不过，他是一个非常特殊的个例。

李：我现在很担心，一谈自由主义，就很容易用自由主义乱贴一切，这是我们过去理论、讨论很容易犯的错误，一说后现代，就什么都是后现代，一说自由主义，就什么都是自由主义，或者是新左派什么的。每个人尤其是知识分子都有他比较独特的特点，这些特点可能在某些表现形态上符合某些概念，但也有不符合的地方，很重要的一点就是我们要看出它有吻合的一面，同时也要看到有区别的一面。

朱：作为一个自由主义知识分子，他应对自己的学理逻辑内涵严格要求，你不能在政治上要自由主义，在经济上要民主主义，但是在看待外界的时候，自由主义在任何时候首先要求的是自由，其次才是主义。

李：秦晖在一篇文章中也谈到这个问题，自由是人类史上几千年形成的东西，你没有自由就

没有主义，首先要保证自由，然后才能讨论主义。

朱：主义是对自己的学理要求，而不是对人的强迫，对一个人从大自由判断他是要自由的，还是要专制的，如果是要自由的，管他是什么主义，这个人都可能成为你的朋友。

李：我刚出了一本《人在漩涡——黄苗子和郁风》，这两位传主可以归结为自由派知识分子。在中国有这样一类知识分子，他们喜欢无拘无束的生活，哪怕生活再艰难，他也要随着性情生活，要哭就哭，要笑就笑，看到现实中不好的东西该批评就批评。过去包括艺术家在内的这种自愿结合的小团体、小派别也好，沙龙也好，是比较自然的现象，而后来这种东西就渐渐地被排斥了。反胡风事件后，这些流派更被否定了。否定以后，文人的本性被阉割了，本能的东西被扼杀了。黄苗子郁风他们这批人不少人被打成了右派，直到八十年代才重新聚合在一起。我写他们的传就想表达这样一个意思，即，任何一个社会，都应该允许不同知识分子的不同的声音存在，允许每个人按照自己的性情和意愿生存，不能强求，更不能扼杀。

朱：是的，如果要求社会每个成员是百分之百的自由主义者的话，这个人不一定是自由主义者，他可能是自由主义的专制主义者，自由主义要求各种人以他认为合适的方式存在，要实现这样的社会，目前来说只能走宪政民主和市场经济的路。这两个东西实现后，社会成员中还会有很多人不是自由主义者，所以在自由主义理想没有实现时，就先摆出一个主义在前自由在后，这是很荒唐的。

李：实际上这种方式和以前思维模式一样。严格来讲，自由主义在中国我看主要是知识分子的一种人格态度。

朱：一种生活方式，一种倾向，一种情调，都行。还是那句话，先有自由，后有主义，以防止在自诩为自由主义者的朋友中形成一种教条化的倾向。

李：当你认为你的主张正确就要强迫别人接受时，这本身就是一种专制主义的做法。

朱：当年法国革命就是这样的，因为我代表道德，所有你必须接受，你不接受，我强迫你接受，这是没有道理的。所以有机会，我看还是应该说说自由主义中自由和主义的关系。

李：自由和主义的关系我觉得你谈得很好，自由是符合人的本性的东西，这就是自由派知识分子到底寻求一种什么样的生存方式，这种生存方式使他很容易有天然的自由倾向，像萧乾，在英国呆了七年，二战时，英国进行新闻检查，遭到英国一些知识分子的反对，萧乾发回新闻，报导这些情况，认为即使在战争的情况下也不能妨碍自由，这恰恰是英、美式的民主和德国法西斯的区别，萧乾那时看问题比较敏感。

朱：在五十年前即使用比较严格标准来衡量他也应是一个自由主义者。

李：他在理论上研究过这些，且他认识像拉斯基这些人在英国是比较有影响的政治家，而且萧乾本人的议政的愿望比较强烈，并希望能够影响中国道路。

朱：这是比较健康的。

李：到 80 年代后，凡是过去思想有一定深度的人觉醒的比较快，而且文章有一定分量，比如萧乾、巴金，80 年代之后写了很多文章，实际和他们早年的思想有连贯性的。

朱：早年的东西复活了。

李：你对钱钟书怎么看法？

朱：我最近看到李慎之先生写的一篇纪念钱先生的文章，我发现钱在内心很明白。过去我对他有误解，发生了那么触目惊心的事，他为什么就是沉默呢，是不是太世故了？而李先生的这篇文章让我觉得，他也有痛苦，有痛心疾首。一个知识分子在经历了那么多事之后能保持这样的明白就行了，你还能要求他们怎样？不能对他太苛刻了，他内心的信念没有变，在可能助纣为虐的关键时刻，没有投下那块石头，这就可以了。我对他是肯定的，至于他的文学成就，我没有发言权。

李：从思想史来看对于新儒学的大师，包括冯友兰和熊十力这样的人你是怎么看的？

朱：抱一个同情理解。力求理解，但不赞成。不赞成的是，社会现实生活已经融入了全球化的现代化的过程，过去的儒家文化作为一种典籍，存在于文本里面，他们提出外圣开内王，从冯友兰到杜维明都是这样，有一种观念工程论的痕迹。所谓观念工程论是文化决定论在操作层面的说法：文化资源类似矿物资源，可以像开掘矿山一样通过学者开掘出来。新的生活是生活本身所创造的，而不是你开掘哪几本书、不开掘哪几本书创造的。所谓"开"字，本来是比喻的说法，用多了，真好象文化是少数圣贤从那里"开"出来的。今天看一看中国人的现实，除了语言、吃饭的筷子，衣食住行，哪一点都是大大西化，而语言中包含着那种感情方式、内心独白等也是大大地西化了。这时靠复活孔子、孟子先秦的儒家典籍来"开"出一个新的东西，首先在现实层面难以说服我。

李：东亚金融危机爆发后，对新儒家理论显然是一个打击。

朱：此前他们解释东亚的经济奇迹，是从文化上立论，认为是东亚社会生活中的儒家因素导致了经济奇迹，这种说法有文化决定论痕迹。我后来批评文化决定论，就有这方面的原因。我觉得他们的理论预设不对，他们认为西方的制度建立在西方特有的文化上，所以认为西方的成功是一个地方经验，一个地方的特殊现象，而不是普世现象。实际上，西方人在论证西方问题上，好多学者并不是论证西方制度建立在文化唯一决定论这种连锁的关系上，它不是一种被文化决定的产物。西方制度之所有能够成功，无论经济层面的市场制，还是政治层面的代议制，如果从精神层面说，是建立在人性基础上。市场经济是建立在人性追求物质欲望，代议制是建立在人天然地追求更大的权利，权力必然要腐蚀人这一预设上。对于权力的监督问题并不是建立在地区性的文化决定关系，而是建立在普遍性的人性的判断上。地不分南北，时不分古今，人性从周口店到今天，改变是不大的，它有一定的恒定性，即情同此理，人同此心，西方能够建立的制度我们同样能建立，它与文化有联系，但不是决定论关系。像胡适他们是把西方好的制度看成是文化的产物，要在中国建立这种制度，就必须釜底抽薪，换上一个新的文化原料，才能有上面新的东西，这是文化决定论；而新儒家则反过来，认为只有从中国文化里向外开，才能建立那一制度，一个是从外向里打，一个是从里往外开，双方共享一个文化决定论。

李：你认为重要的还是改变经济结构？

朱：是的，改变经济结构、改变政治结构，还要改变社会进步的方式。社会进步不能从广场起步，而应从法庭起步。英美的社会进步不是从广场上闹出来的，而是在法庭上挑战、失败、再挑战、直至法律不断完善，是贴着地面走出来的。你读英美社会进步史，几乎是一部法庭辩论史，案例积累史。中国人和法国人的社会进步模式，则是广场啸聚史，从广场烈士到厨房犬儒，见好就上，见坏就收，是烈士与犬儒、广场与厨房交替出现史，广场直通厨房，厨房直通广场，走不到法庭上去。孙中山当年从海外回来，带回一本小册子《议事规则》，要找人翻译，说当务之急要让中国人学会怎么开会，怎么提出议案。可惜，人们只知道孙中山是孙大炮，不知道他还有那样一个苦口婆心，为中国人没有议事规则而发愁。

中国知识分子有一个大毛病，就是在社会制度建设上缺少耐性，缺少技术上的耐烦心理，一遇到障碍就凌空飞起，一夜之间达到完美，然后返下来统摄地下全部经验世界。胡适 1917 年从美国回国雄心勃勃，想在中国搞他的议会政治，可是在横滨换船的时候，看到一份中国的报纸，报道张勋复辟，突然就灰心丧气了，认为打倒帝制以后，还能复辟，这个国家的人性不变，打倒帝制有什么用？并下决心，二十年不谈政治，从教育做起，但是把教育看成一个决定性的东西，实际上是他对具体制度层面建设上的艰巨性的一个逃避。美国独立战争以后，争取到独立权，当时美国的知识分子幸亏没有参与 1787 年宪法的制定，当然他们也存在法国、俄国、中国意义上的文人型知识分子。我看了一下参与宪法制定的 55 个代表的职业身份和经济背景，没有一个是我们所熟悉的那种文人，这真是美国的幸运！他们是律师、农场垦殖主、银行家等等，他们不是设想建设一个新文化才能去建设一个新制度，而是根据利益权衡和考虑。甚至众议院和参议院的名额分配都是在技术层面讨价还价妥协的结果。美国人识字率比中国辛亥革命时还低，如果先让美国人达到高中水平再谈宪法，那恐怕就没有 1787 年的宪法了，因此不要把文化当做矿山，希望在里面开掘出一个政治制度和经济制度。

美国 1787 年的建国理想，基本奠定他们后来二百年的社会进步模式。现在知道《独立宣言》的人已经很多了，文人甚至一些技术官僚也能当堂背诵《独立宣言》的前几句序言，博得众多掌声。但是问他美国社会的内在矛盾，以及解决这些矛盾的进步模式，是柏拉图，还是亚里士多德？是从法庭走向进步，还是从广场走向进步，抑或是广场与厨房交替复制，反复放大？则不甚了了。当然，这一社会进步模式的动力，也不仅仅是一个利益机制，还有一个美国建国初的宗教动力，从"五月花号"上带下来的宗教动力，关键是如何估量宗教这一文化因素在综合动力中的分量，但是这就牵涉到一个更大的话题，我们下次再谈？
（本文为 1999 年 1 月 17 日，记者李辉来沪采访作者之谈话记录，收入李辉主编、河南人民出版社 1999 年出版《世纪叩问》，此次全文发表，题目亦作变动）

思想史上的失踪者

治思想史者，多半有翻案癖，希望在自己的笔下为某一个思想人物洗出一段清白，或是为某一类思想事件洗出一段光彩。我自进入思想史这一行当，始终有一个古怪的寻踪癖，想寻找一群还活着的人，二十年前他们有过一段思想踪迹，似可载入大陆思想史。我曾希望这群人能站着进入思想史，或许能改变一下思想史上都是一些横躺着的先逝者的沉闷格局。有一段时间，我甚至感觉自己之所以进入思想史，而不是历史学的其它门类，就是为了寻踪他们而来。

一九六八年前后，在上海，我曾与一些重点高中的高中生有过交往。他们与现在电视、电影、小说中描述的红卫兵很不一样，至少不是打砸抢一类，而是较早发生对文化革命的怀疑，由此怀疑又开始启动思考，发展为青年学生中一种半公开半地下的民间思潮。我把这些人称为"思想型红卫兵"，或者更中性一点，称为"六八年人"。

那时我才小学毕业，只能守候在弄堂口等候两个在重点中学的大龄伙伴黄昏回家，给我讲述当天在他们校园内发生的思潮辩论，或者是那些有思想色彩无具体派性的大字报。大概就是在这段时间，发生了后来我那种对思辨生活的偏好。中学毕业后，选择插队落户地点，我拒绝与同年龄的同学同行，一个人选择了没有国家分配名额的河南省兰考县，原因之一，就是因为当时已经有九个上海重点中学的高中生自愿组成了一个集体户，在那里开辟了一个边劳动边读书的生活氛围。一九七二年进工厂，这群人和另外一个更富思想气息的集体户汇拢在一起，一锅端，被端到三百里外的另一个县城，于是在那里形成了一个奇特的精神小气候，用我后来的体悟，是出现了一个从都市移植到山沟的"精神飞地"，或可称"民间思想村落"：一群中学生在下班之后，过着一种既贫困又奢侈的思辨生活，既与他们自己的社会身份极不相称，也与周围那种小县城氛围极不协调；他们以非知识分子的身份激烈辩论在正常年代通常是由知识分子讨论的那些问题，有时竟会争得面红耳赤，通宵达旦；被他们吵醒的工友邻舍，时常用奇怪的眼光打量着这群白天还在一起干活的钳工、管工、搬运工，怎么一到晚上竟会争论起史学、哲学、政治学，争论那样大而无当的问题？

今天想来，当时是以旺盛的体力、贫弱的学力沉浸于那些激情有余理智不足的争论，而且还属于业余性质、半地下状态，既觉得可笑，也留有一分怀念。我开始熟悉黑格尔、别林斯基的名字，不是在大学讲堂，竟是在那种时候，肯定有浅陋误读之处。然而事后回忆虽然有点可笑，当时那种业余状态的精神生活，却有一个今日状态下难以产生的可贵素质——毫无功利目的。你不可能指望那样的讨论结果能换算为学术成果，更不可能指望在这样的思想炼狱中能获得什么教授、副教授职称。能不引起有关方面的注意，就算不错了。

从"民间思想村落"出来后，我始终摆脱不了当时那些业余状态下的精神记忆。这些记忆成为某种剩余意识，难以被学院生活完全吸收。学院生活对我而言，就好象进入一道四则运算，思想意识大多被整合归位，但是最后还剩下一些因素，通过最后一道除法，怎么也除不尽，成了一些除不尽的"余数"。这些小数点后的余数，时时作祟，既是烦恼，却也造成一些别样的情怀。我相信，当年那种业余状态下的思想生活里有必须掏洗的东西，与此同时，也有一些宝贵的东西不必抛弃。知识与思想的传统是必须尊重的，轻易否定自己的前人，不管是什么样的前人，哪怕是半截子前人，都是愚蠢的，也是不道德的。我所经历的一九六八年人"民间思想村落"，是特殊年代的特殊产物，转眼即逝，也不该美化。但是有一教育史的发

展趋势却可注意，也不限于哪一年代哪一国度；在近代知识体制取代从前那种民间性私人传授方式以后，大学垄断了高级知识的传承渠道，一方面是有效，它能大规模传授知识，批量化复制知识；另一方面是有害，它在大规模复制知识的同时，也在大规模腐蚀、阉割知识的个性灵魂。特别是一年一度的职称评定，往往是大学体制集中释放它体制性毒素的时候。每年的这个时候，稍有性情者，无论是在哪所院校，都会感到是生活在“三闾大学”，“一地鸡毛”。每年的这种时候，我会更加怀念当年散播在乡野小城的那些“民间思想村落”。身陷大学环境，理应充分尊重知识传承，但是与此同时，如果没有另一份同样充分的对知识体制化毒素的警惕与抵制，一个人的精神世界恐怕很难均衡健康地发展。

然而，具有反讽意味的是，以后我在学术领域生活十年，自己也没有寻找到当年那些不计功名纯对思想发生兴趣的同道。他们不知道到那里去了，似乎集体失踪，一下子成了思想史上的失踪者，再也找不到了。一九九一年，上海人民出版社邀集一批有过上山下乡经历的老三届写稿，出版《苦难与风流》一书。我把自己那篇回忆老三届的文章写成了一篇“寻人启示”——我始终在寻找他们，该不会烟飞灰灭？我读《枫》，枫说他们已去；我读《伤痕》，伤痕里没有他们的印迹；我读《蹉跎岁月》，那里面只有飘浮的枝叶。我还是贴一张寻人启示吧，或许他们中会有人路过，能够辨认出自己昔日的足迹？

——你们大多毕业于重点中学，那时重点中学的熏染，胜过今天的研究生毕业。从此你们关心精神事件，胜过关心生活事件。即使在一九六八年发烧，别人手里是红小书、绿藤帽，你们手里是康德、是别林斯基。那一年你们卷入思潮辩论，辩论延续至农场，延续至集体户。你们是自愿离城，不是被迫离城，因此不会说这是“伤痕”，那是“蹉跎岁月”。后来你们被打散，后来你们又相遇，相逢何必曾相识？一开口，只需问对方精神阅读史，原来还是“六八年人”，还是在同一年度阅读同一类书！头一年读《震撼世界的十天》，后两年读《落角》，在一九七五年以前，都读过《选择的必要》。次年春天好大雪，你们私下传阅《天安门诗抄》。一九七七年恢复高考，你们大多选择了文科院校——
后来呢，被专业吸干了？被功名掏空了？还是被某一档职称腌制在某一层书橱里？

早在获得知识分子身份以前，你们已经在思考通常是知识分子在思考的问题。即使在获得这一身份之后，你们选择的课题也应与早年的问题相距不远。你们是问题中人，不是学术中人。这是你们的命运，注定你们不可能雷同上下两代人。前十年你们有问题，却苦无学理；后十年你们学会摆弄学理，却可能遗忘问题，更遗忘勇气。你们有了身份，不能失去自己。学院里的学理，不应是用来换取学位的，那是同辈牺牲近百人才换来你一个人的思考机会与发言权力。

“寻人启示”寄托了我寻找思想史上的失踪者，寻找那些游弋于体制内外尚未除尽的“余数”，却苦寻不遇的心结。他们理应还活着，之所以隐匿不见，是不是也因为功名利禄的腐蚀才失踪了呢？“民间思想村落”移植进大学，获得知识分子身份与正规的研究条件，这是天大的幸运。但是，一旦获得知识分子身份，就直奔学术身份的前程，在接受知识传承的同时，精神灵魂被知识的体制化毒素吞噬，被高高低低的职称“腌制”在高高低低的书橱里——如果真是这样，灵魂被“除”尽，一点“余数”都未留下，我敢说，那就是一代人买椟还珠的悲剧。

没有一个人来揭下这份“寻人启示”。不过，我内心对“六八年人”的感谢与期待还是没有熄灭。我既对他们失望，又对他们怀有旧情，甚至有一种欠债感。如果说我进入学术生活以

后，在近代思想史专业领域内还能作点工作，我首先要感谢的就是当年那些游荡在学院大墙外的孤魂野鬼。在我给大学生记述书本上的思想史之前，是那些“六八年人”——业余思想家，他们以热血书写的思想而不是在纸面罗列的讲义，给我上了一堂真正的思想史课程。从血管里出来的是血，从喷泉里出来的是水。从此，他们使我能从血肉中感觉得到什么是真正的思想史，什么是三流教授为换取职称而编制的印刷垃圾。

欠债感一直延伸到一九九三年我的博士论文出版。我打破那类出版物序言的写作惯例，写完向导师致谢的一节后，又另辟一节交代论文的最早“灵感”来源，是在进入学院生活以前那段业余性质半地下状态的思想经历——十几年前“六八年人”对我的那场思想启蒙：
从精神履历上说，我属于一九四九年出生的大陆第三代人。这一代人的精神觉醒，大致可以一九六八年为界。那一年正是他们以各种纸张书写他们对社会政治问题的思考的年代，也是他们卷入思潮辩论的年代。……我清楚记得，当年上山下乡的背囊中，不少人带有一本法国人马迪厄《法国革命史》的汉译本。从此无论他们走到那里，都难摆脱这样一个精神特征：以非知识分子的身份，思考知识分子的问题。。。尽管他们中间后来有人获得知识分子身份，但是一九六八年产生的那些问题始终左右着他们的思考，甚至决定着他们的思想命运。就我而言，一九六八年问题中最令人困惑的焦点，也就是本书写作时还在思考的这样一个问题：为什么法国革命与中国的文化革命如此相近？

历史实在残酷。“六八年人”中的大多数后来是牺牲了，或者说是被消耗了，只留下少数几个幸运者能够进入学术环境，以学理言路继续思考六八年问题。也许我就是这少数人中的一个。然而也可能因为这一点，我的思考显得格外拖累：既要延续六八年的思考，又要避免对法国革命的穿凿附会；既要尽可能客观清理从启蒙到革命这一段历史的思潮源流，又要为我下一步研究把重心移到中国留下足够的发展脉络；既要坚持法国大革命中高昂的价值理性，又要批判这一价值理性越位逾格所造成的负面灾祸。这三层拖累，尤其是最后一层拖累，对于一个像我这样的“六八年人”来说，可能需要付出更多的心理代价。在本书写作最痛苦、最动感情、又最需要克制感情的日子里，我给友人写信说：“我哪里是在批判卢梭？我是在我自己和同代人心里剥离出一个卢梭。”

……

可怜荒陇穷泉骨，曾有惊天动地文。历史无情，埋没多少先我而知者？天网有疏，间漏一二如我后知者。先知觉后知，是谓启蒙；后知续先知，勉为继承。谨以我绵薄之作，敬献顾准先生在天之灵；同时，亦以此敬献我同时代人中的启蒙者、牺牲者，也算是一份迟到多年的报答。

我的论文答辩主持人在看到这一序言后，约我面谈了一次。那次谈话开始时，我还有点忐忑不安。不料老人开口竟说，我关于六八年人的记述打动了他，使他知道了当初在牛棚里尚无法知道的情况。听完老人的那一席话，我极感意外，同时也自觉惭愧。我们自己敝帚不珍，就在上一代人好不容易开始理解我们当年的思想经历时，“六八年人”自己却正在走向消失。珍惜这一经历的当事人一个一个少下去，理解这一经历的老一辈学者却可能一个一个多起来。这不也是思想史，而且是以现在进行时态在当下发生着的活生生的思想史？

就在我几乎对自己这一代人失望的时候，发生了一件很有戏剧性的故事。一九九四年春节，上海发起邀请全国灯谜大赛，电视台录象向全市转播。荧屏一闪，突然出现了一个我打听了

十二年也不知下落的朋友的面容。我赶紧去比赛地点找人，一问，却是刚走一天。几天后，我把这场寻友不遇的感受，写在上海《文汇报》的“笔会”版上：

自从离开了那个黄土弥漫的省份，最后还值得怀念的也就是他了。十多年前我们有过一次长谈，分手在昏暗的铁路铁轨边。他有过那样辉煌的思想经历，在当时的思想棋局中，可算得业余八段。他怎么会摆弄起灯谜，而且是大陆唯一的职业谜手？曾经沧海难为水。他能放弃那种思想棋手的颠簸生涯吗？这也是一个谜，而且是更大的谜。

我自以为我所有的写作就是为了我的同代人，但是我的同代人大都离我而去。我只能放弃希望，放弃寻找。

少数真正的思想棋手，被紧紧踩在社会的最底层；另一些浮上来的学术明星，并无多少思想可言；这些年越炒越热的“知青热”、“老三届热”，未必能揭示当年另一批人的精神追求；而确实参加过“六八年思潮”的人，也参与了这种实际上是在篡改他们精神轨迹的庸俗合唱；一些成功的“六八年人”，在“一地鸡毛”的伴奏下，满脸油汗地高唱着自己的“劫后辉煌”，却把当年真正可贵的“六八年精神”置之脑后。不管出于什么原因，是沉下去，还是浮上来，他们要么是失语，要么是失去记忆，都成了思想史上的失踪者。面对这幅图画，我只能背过脸去。

我曾想挣扎，最后为自己这一代辩护一次。但是，底气越来越弱，声音越来越轻，终于被内心另一种声音压了下去：

思想史上以一九六八年命名的那一页精彩记录，逐渐受潮瘫软，发黄变质。时至今日，它已经像一张废弃的陈旧日历，飘进了城市这个硕大无比的废纸篓。大多数人进入了灰色的小官吏、小职员状态，正在抱怨生活的不公，要求生活给予补偿。由于具备底层的生活经验，洞悉明察社会结构及其组织细胞的各种缝隙，内心深处又解除了当年那种虚假道德束缚，“六八年人”将游刃有余地穿插于各种结构的缝隙，从中渔利。新一代社会中坚也许就会这样形成。

新一代社会中坚是灰色的，这是因为“六八年人”的内心世界有过一场灰质化裂变。那场裂变不知道是那一天发生，但是却可以看见那股世故而又狡猾的灰色一天天从里向外泛出来。当年的思辨能力很少转化为思想史上的精神资源，而是转化为在社会层面上夺取权力资源与生活资源的世俗经验。我们的内心已经结痂成茧，外伤变为内伤，很不透明，甚至难以射进阳光。如果说每一代人都有他们的历史大限，那么，我们这一代人的大限，就停留在这里。“六八年人”的精神生命已经死亡。

赋予我们精神生命的那块思想文化土壤，是意识形态政治文化。给予最善意的估价，只有十七年的积累，太疲乏，太浅薄。尽管我们当时读了一点德国哲学、俄罗斯文学，能起作用的毕竟有限。更何况德国哲学、俄罗斯文学与十七年政治文化在某一方面是同属一脉，后者是前者的遥远后裔。由此，这一代人精神短命的内在原因，还在于当年我们吞下的精神面包既有营养也有毒素，我们只坚持其营养的一面，拒绝反刍其有害的一面。

对这一代精神生命的否定，有两种态度。一种是向下突破，返归世俗的沼泽地里打滚，这一代人中已经有不少人这样做了。还有一种是向上突破，脱胎换骨，更换精神血型，走出另一

种理想主义的价值取向。到目前为止，我只在一个人的作品里看到有后一种希望，那就是张承志。他欲以笔为旗，只身面对当今虚无主义思潮的十面埋伏。这样的人不是太多，而是太少；同时也担心他拒绝淘洗昔日的精神资源，恐难有效拒抗虚无主义？如果笔管里流动的是“六八年人”的旧式理想，那么下一代自然会问，这样以笔为旗，“红旗到底能打多久？”我敬重他的孤胆英雄气，以目相送，看他在荒芜英雄路上逐渐远去。

正在消逝的一九六八年思想群落，后来据我了解，当年在北京有过更为自觉的思考。在内地其它省会级城市，也有过零零散散的村落。于此相应，一九六八年的大陆，还出现过一些半地下的文学群落，如以食指为代表以北岛、芒克等人为主将的白洋淀村落。他们都是这一代精神生命的“根”，至少是“根”之一，比来自西方的“符号根”更有泥土气息。文学群落比思想群落幸运，从白洋淀村落到朦胧诗，从朦胧诗到崛起的诗群，再到今日之先锋作家，这条线索始终未断，而且顽强发展，结成了正果。这些年来，一部分文学史家正在紧紧追踪这一线索，一些冠以“文革时期的地下文学”的出版物正在公开发行；大学课堂已经开始讲授有关这一现象的文学史篇章；不定哪一年，不定哪个文学博士会以此课题很严肃地拿到一个很滑稽的博士学位，那时食指和他的伙伴们肯定还活着，读到这一新闻，一定会觉得啼笑皆非。相形之下，一九六八年民间思想界的“食指群”，则令人感慨。也许“思想食指”比“文学食指”所需要的外界环境更为宽松？也许是“思想食指”必须先指向自己，对其内部的精神淘洗要求特别苛刻？总之，不知是哪个环节出了问题，或许是所有的环节都出了问题，一群“思想食指”刚刚拱出大地，一阵暴风雨袭来，很快就夭折了。他们没有结成正果，至今还处在失踪状态……

我含恨怀念我们的“食指群”。恨意难消，却还是想追赠他们一个集体知识分子的职称。不管当年他们是高中生，还是初中生，也不管现在是局长，还是股票炒手，那种业余状态下的精神生活，相比新科举制下现在那些功名在身吞吞吐吐的青年教授，他们不是知识分子，却又比知识分子更像知识分子。只是这一类知识分子如其它类型其它辈份的多数知识分子一样，在教授生命上，也是短命的一代。大多数人未老先衰，提前进入暮年状态。就外部环境之恶劣，人们应该原谅，说一声：“可惜”；就内心状态之残破，后人再厚道，至少也能说一声：“可悲”。有人说，历史的苦难总是能换来历史的巨大进步作为补偿。我现在越来越没有底气说这句话。更多的可能是，历史苦难积累起来的思想史资源，在起飞之前就已经堕落，进入了一种令人难堪的流产状态。

一部当代中国知识分子思想史，很可能是一部习惯性流产史。罗曼·罗兰说，三十岁——有人才开始，有人已经死了，大概说的就是这种情况？中国过剩的是人口资源，缺乏的是思想资源，故而是代有新人。然而，在代与代之间，你却难以看到一条代代相连的思想史连线，一环一环向上螺旋发展。你能看到的是思想史资源的一次次浪费，一次次掉头下行，宣告失败。俱往矣，数风流人物，不看今朝！

与历史学的其它部类一样，思想史从来是也只能是文字记载的历史。它历来势利，只认变成铅字的文字。它又聋又哑，听不见也看不见旷野里的呼唤。所谓思想史的长河，只不过是一条狭长的小溪。在这条小溪的两边，是望不见尽头的无字黑暗。一代思想者失踪，迷失在思想史这一边或者那一边的黑暗里，不会引起思想史长河的一声叹息。它连一个涟漪都不会泛起，不动声色地、熟视无睹地继续向前滑淌。思想史上大规模、小规模、集体性、个人性的失踪事件，几乎每一代都发生过，已经发生过无数次了，以致我时常怀疑我所操持的这一行当，究竟是思想的保存者，还是思想的暗杀者？被它暗杀的思想，也许比被它保存的思想还

要多。它整合了多少整数，已无关紧要。重要的是，它又暗杀过多少除不尽的“余数”？它既然能暗杀像顾准那样大的“余数”——拆下自己的肋骨当火炬点燃，那就不难暗杀散播在民间村落更为幼小的零散余数。“无边落木萧萧下，不尽长江滚滚来”，这句诗曾壮过多少人读史之后的胆气？然而我怕读也恨读的，就是这一熟句。是无边落木陪衬着不尽长江，还是不尽长江流淌着无边落木？两边来回读，怎么读都令人黯然神伤。还是翻过来读，才像一个暗杀者每天都在逃离作案现场，慌不择路，夜奔前程的连续记录！

不是别人，正是子在川上曰，逝者如斯夫。

逝者如斯夫？逝者如斯夫……。

哥德诗云：“我曾领略一种高尚的情怀，我至今不能忘却，这是我的烦恼。”是的，这是我的烦恼。

一九九五年五月十日 雪窦寺下山后为回应“知青热”、“老三届热”而作
〔载《读书》１９９５年１０月号〕

文人发“嗲”
——答上海《创意》记者包亚明问

记者：在老上海怀旧风格的酒吧中，“1931”算是比较成功的。有趣的是，这类历史题材的消费空间，却往往是以非历史的方式构筑的。这至少表明了历史不仅仅是阅读与反思的对象，历史同样可以成为消费与想象的对象。作为史学博士，您是怎样看待历史与消费的链接？怎样看待与历史有关的怀旧问题？

这与我是否史学博士无关。三十年前，我刚离开插队的农村到工厂当管道工，有一次扒火车去西安旅游，在铲河边半坡村遗址看到一个复制的氏族生活茅草房，那个圆形草房对我刺激之深，今天还难以磨灭。因为我看到的那间茅房，从外部形状、内部陈设，与我刚离开的兰考农村民居几乎一模一样，而半坡遗址的那间茅房上赫然标签着这样几个字：这是六千年前我国远古先民的住宅。这大概是我看到的“历史被观赏被消费”的第一幕，但被观赏被消费的并不是历史，而是现实中还在流动的生活本身。此后我恰好到西安去念历史学，不断看到周、秦、汉、唐的皇宫大殿，一步步数得出它们如何在历史中进步，加砖添瓦，直至金碧辉煌，引得现代游人如织。但是，铲河边上那间六千年前的远古茅房和现实生活中我住过的兰考茅房之间的联系一直难以忘却，它提醒我，在这块土地上，所谓历史的进步，几乎全堆积在历史的另一端，而在历史的这一端，历史停摆不动，六千年没有一点进步，或者干脆说，在历史的这一端，没有历史。

此后我对“历史被消费被观赏”，有一种深入骨髓的怀疑。我总感觉那不是在消费历史，而是在消费现实。活生生的现实被改造成历史来消费，现在被叫做“酷”，而在陕西话里，这个“酷”字最贴切的相近词是“残”，它们是一个词组被拆开在两个时空环境里念，其实是应该连读的，那就是“残-酷”很难想象还有比把现实当成历史来观赏更残也更酷的人间游戏了。

即以衡山路、茂名路的咖啡文化、吧文化而言，去过几次，不适应，也不喜欢。我以前说，一个北京两个城市，一个是大院北京，一个是胡同北京，两者是叠加在一起的。现在感觉上海也在分裂，而这个分裂比前者更暧昧，因为前者中的任何一个是真实存在，而上海的分裂已经不是过去那种上只角、下只角的分裂，而是虚幻上海与真实上海的分裂，那个虚幻的上海是故意把自己做旧，似乎生活在历史中，生活在旧上海。这种旧上海是由这些年的上海怀旧小说怀旧油画怀旧电影等等，渲染而成的。但在我的认识中，如果说有一个旧上海，既不是夏衍的包身工上海，也不是张爱铃的旧白领上海，真实的上海已经被这两种要么是左翼夸张要么是右翼粉饰遮蔽了，或者说是左右合谋，被左翼文人和右翼文人你一刀我一刀，联合谋杀了。上海盛产文人，但谋杀上海记忆的杀手，也就是那些层出不穷、挤挤撞撞的廉价文人。

记者：1931 这类怀旧风格的酒吧，标榜的是一种消逝的、记忆中的或想象中的历史氛围，这种氛围的创造是通过与器物相关的历史联想而象征性地组织的，这些器物的编排，往往割断了与具体的历史语境的内在联系，有意思的是并不是这些器物被误植的方式与必然性，而是消费者对于这种误植的容忍与默许。这是否反映了我们时代对于历史认知的改变，我们是否能够推断，更容易激发人们兴致的是对于历史的意义阐释，而不再是历史事实本身？

我感觉到的不是怀旧，而是做秀，做历史怀旧的秀。陈逸飞的画是画布上的余秋雨，而现在的咖啡一条街，则是街上的陈逸飞，把陈逸飞的画布放大为街景而已。

我和你说个细节吧。

有一次我陪一个朋友去那个酒吧，那个酒吧的所有陈设都刻意营造一种 1931 年的气氛，每一面墙都不放过，从月份牌，到汽车牌照，各种道具应有尽有。我到厕所去方便，一抬头，发现它连厕所马桶上方的那一堵墙也不放过，在那里有模有样地挂着一个小马灯，色泽老旧，似乎经历了六十年的沧桑，照亮过 1931 年的种种故事。但是那个型号的马灯我太熟悉了！是国营企业上海桅灯厂 1969 年的产品。1970 年我曾经买过一盏，价格都记得清清楚楚：人民币两块六角八分。为什么记得清楚？因为插队前父母为我置行装，是到单位里申请补助，就那么点钱，买得了这个，买不了那个。我自己怀着少年人的矫情，觉得到乡下就着马灯夜读很有情调，自作主张买了那个小马灯，不料回来被我父亲一顿臭骂，骂我不知度日艰难，母亲也辛酸得掉泪。这一骂，记住了这个价格，也记住了那个马灯，从此知道这种矫情、浪漫对普通人的日常生活，并不是情调，而是一种侵入，一种残酷。那个上海桅灯厂今天大概已经倒闭了，1970 年两块六角八分，是个奢侈品，2000 年挂在了 1931 的酒吧厕所里，它成了一个古董，发达了，酷了，因伪饰而酷。

记者：老上海怀旧本身就是历史片面性的生动体现，因为这是一种意识形态的产物，这是一部没有社会冲突的历史，这是一部浮华四溢的富人历史，这是一部绝对消费性的历史。在这样的语境，革命似乎变得不合时宜，甚至不再可能。但是，在遥远的地方，我们又听到了以格瓦拉的名义发出的穷人的声音，不知道这是不是京派、海派之争的一种隐喻性的延续。您是否觉得，不管是以富人还是穷人的名义，对于历史的非历史主义的态度都必须严加警惕？

这与京派、海派有什么关系？以富人的名义，是一种“残”，以穷人的名义，又何尝不是一种“酷”？只是在前者的“残”之上，再涂以一层“伪”刚才幸好说过，我不喜欢张爱铃笔下的上海，也不认同夏衍笔下包身工的上海。我熟悉穷人、穷街，以及一切与穷相关的事物。但我更不赞成对穷人的美化，那也是一种残忍，甚至是更残酷的残忍。当年以描写“穷街”而出名的女作家那里去了？一转身，就去描写“蓝屋”里的花瓶，连一个痰盂都不放过，似乎痰盂里流动的痰迹都是贵族咳出的高贵血液。

欺辱穷人，是一种剥夺，剥夺穷人的人格；美化穷人，也是一种剥夺，甚至是更彻底的剥夺，剥夺他们的历史，篡改他们的记忆。如果说此前的知识分子还不知道这个道理，十九世纪的民粹主义者还有高尚的胸怀，值得在批判中尊敬，在尊敬中批判；那么经历过二十世纪的历史，看看对穷人造成的最大伤害是什么，还要陶醉在“以穷人的名义”的嘶喊中，在北京最现代的剧场里做“穷人秀”，那就有点虚假与伪善。上海市民生活中的发“嗲”，多半是以模仿富人态而发“嗲”，这样才有效果，而文人发“嗲”，非要创造出另一种，以模仿穷人态而发“嗲”，反其道而行之，方能收文人圈里流行的浪漫效果。

你提到历史，本世纪历史能告诉人们的很多东西，此前的历史都能告诉，但有一点是此前的历史不知道的。只有经历了这个世纪，历史才明白一个此前怎么也没有想到的“意外”，那就是：能给穷人造成灾难的，是有富人的浮华，但是，能给穷人造成最大灾难的，不是别的，恰恰是那些许诺为穷人谋最大福利的高调主义。富人的浮华，甚至富人的阴谋，每天每时都在进行，只要证券交易所不关门，每一个小时都能再产生一部茅盾的《子夜》。但是，能把

三千万穷人在三年里活活饿死，不是别的，恰恰就是那个“为穷人的主义”害死那么多穷人的，是从与穷人无干的另一个地方，比如说文人国、知识界、意识形态领域飘扬过来的“为穷人的主义”个别的富人能害死个别的穷人，但要大规模地饿死穷人，只有那个“为穷人的主义”才能做到。你把这个“为”，念成“喂”，念成“伪”，都可以。穷人为“为穷人的主义”所害，这才是穷人历史性的悲哀，悲哀到历史的骨髓里！这个道理，上海文学史上的那些发嗲文人是不会说的。淮海路上的灯红酒绿和衡山路上的霓虹灯也不会说，他们似乎真是被那个“穷人的主义”吓住了，把灯光弄得那么晦暗，一方面是暧昧，便于行乐，一方面是匿形，真以为自己是个贼，偷偷摸摸的。能告诉我上面那个“意外”的，不是这些，而是豫东的盐碱地，是土地上发生的真实惨祸，是那些蜗居在六千年前茅房里的活人。他们告诉我，直到 1957 年，他们居住的房子还不是那个样子，1959 年“为穷人的主义”一发作，一下子倒退到铲河边上六千年前。

我难以认同那个拿 1949 年以后计划体制批量生产的马灯来装饰 1931 年租界气氛的酒吧，更不会认同那个在首都剧场里高一声低一声的中国“格瓦拉”从上海 1931 咖啡吧，到北京文人发嗲扮演的“格瓦拉”，他们相互不认识，却能两极相通，共同编织同一个“假”，或者是干脆共享同一个“假”真实的生活只有一个，是你和我每天一上班，都能呼吸到的，甚至在上班的路上，你一挤进公交车，就已经呼吸到了。但是，能呼吸到的东西是最需要遮蔽的东西。要遮蔽这一个真实，有一个“假”，就够了。现在是有两个“假”，一起捂上来遮蔽，“假”得过分，“假”得过剩。

2000/7/1

问答录：对一种反省的反省

【作者介绍】 朱学勤，史学博士，上海大学文学院副教授，著有《道德理想国的覆灭》、《风声、雨声、读书声》等书。本文原载日本《中国研究》月刊１９９６年第九期。本站转引自“国风”书院访客专栏。
附录：刘擎先生专为此文撰写的背景简介
——九十年代学界时风之我见

【问】 今年上半年，你在广州《现代与传统》一九九五年第一期上发表《五四思潮、八十年代与九十年代》长文，对九十年代大陆学界的保守主义走向提出不同意见，对海外著名学者余英时关于近代中国激进主义的观点提出商権意见。文章发表后产生了争论。六月四日，上海《文汇报》发表你《也谈激进与保守》一文，于此同时同一版，亦发表另一位学者的文章，其观点正好与你相反。看来这场争论有可能进一步发展。

在这里，你能不能与本刊〔日本《中国研究》月刊〕简要谈谈你的观点？

【答】 就我记忆所及，九十年代时风变换的权威文本之一，是余英时一九八八年在香港中文大学那篇题为《中国近代史上的保守与激进》讲演，以及他在《二十一世纪》上发表的《待从头，收拾旧山河》等文章。余英时把中国大陆一九一九至一九四九的社会变迁归咎于从一九一九五四运动发源的激进思潮，这股思潮始终不断，越演越烈，保守主义难以立足，致使社会丕变，酿成大祸。大陆学界大约在第二年，也就是在一九八九以后流传他的这一观点，一时应者云集，似乎寻到了保守主义思潮的权威性学理。从余英时的言路顺延下来，大陆知识界对于刚刚过去不久的八十年代，亦发生了一种否定性反省态度，对于正在发展着的九十年代学界时尚，则给予了不够清醒的评价。目前保守主义思潮的发生，在某种程度上说，是对五四与八十年代否定性反省的一个逻辑结果。追根溯源，我若对这股保守主义思潮持反对意见，自然需从对余英时观点的学理商権开始。

我提出的商権分两个方面：一是历史事实，二是治史方法。就历史事实而言，我的第一个疑问是思潮史与社会变迁的外部关系：从一九一九到一九四九中国大陆的社会变迁，如果暂不作价值判断，仅就事实过程而言，思潮变化的力量究竟有多大？或者说得浅白一点，是思变的影响大，还是事变的影响大？

我以为，涉及一个世纪的社会巨变，思想史的解释既有效，亦有限。一个思想史家，既应对本领域解释的有效性有足够的自信，也应该对本领域解释的有限性有充分的自觉。历史不是思想一家的历史，历史学也不是思想史一家的历史学。

一部中国现代史，从一九一九年的五四运动到一九四九年的沧桑巨变，是需要政治史家、经济史家、社会史家、军事史家、乃至国际关系史家综合回答的问题。其间，思想史家当然可以发言，而且必须发言，思潮的观念性影响，当然应该追踪，也必须追踪。但是，这种思想史的追踪研究，在牵涉与同一时段社会变迁的外部关系时，应有一个谨慎的边际界限，不能“带球越位”。我以为，从五四发源的思潮演变，对于中国现代社会影响，大致应以 19 27 年为限，至晚不能越过１９３７年抗战军兴。以后的历史更多的是顺着政治史、军事史、甚至国际关系史的走向发展，似应给政治史、经济史、军事史、乃至外交史留下更多的解释余地。

从一九一九到一九四九，如果一定要举出一个与五四思变相比较的历史事变，西安事变似乎更为适当？大陆知识分子在反省五四的同时，是否可以扩大视野，在自己熟悉的观念史之外，想一想西安事变呢？我以为，一个张学良，胜过一打陈独秀。这个道理并不复杂。中国共产党人是在五四运动中起家的，但到目前为止，中共正统党史对五四运动中的任何一位思潮健将的历史评价与缅怀，都不及张学良。体会这一点，即不难勘破其中的山水深浅。

就我个人的看法，无论是褒是贬，似乎没有充分的理由把那样一部沧桑巨变归之于一部知识分子思潮史。思变打不过事变，这个道理就和枪杆子打得过笔杆子一样简单。毛泽东是五四一代人，生前亦是一个笔杆子来得枪杆子也同样来得的人物，恰好又以善于使用思想先行而著称，他总结从一九一九至一九四九的巨变，并不是其它，却是——“枪杆子里面出政权”。这是一句大白话，但是他没有撒谎。作为过来之人，他比我们这些撒字成兵、纸上谈兵的夸口书生，勘破了历史的真正底蕴。一部中国社会变迁史，在国际外力作用下，基本上是一部暴力造成的种种武装事变战胜思想造成的种种知识思变的暴力史，或者说是武装事变争夺思想思变对中国社会变迁影响力的暴力史，知识分子与这部暴力攘夺史的关系，不说是其受害者，至少不是责任者。中国知识分子那付瘦弱的肩膀，没有资格也没有能力承担得起那样一付千钧重担。这一点，不仅包括余英时先生欣赏的保守主义知识分子，也包括余英时先生批评的激进主义知识分子。后者的情况，我在下面第二个疑问中即会涉及。

就历史事实而言，我的第二个疑问是思潮史演变的内部关系：从一九一九到一九四九有没有那样一列思潮史的直通车，劈开这一路上种种的政治风云、社会动荡、国际变局、乃至军事上的战略决战，从五四的天安门，一直开到十．一的天安门？

我是学思想史的。但我实在不敢奢望，一股政治思潮，两、三群知识分子，四、五种激进报刊，能有如此长驱直入，贯穿历史之逻辑魔力。历史没有这样便宜，能够听任逻辑的力量战胜历史的力量。如果说真有历史的逻辑这回事，那么逻辑的历史也从来是屈服于历史的逻辑，而不是相反。在估价历史环境中知识分子的观念力量时，尤其是估价近代中国知识分子的观念力量，我倒沾染了一点保守主义的态度，甚至不可救药，是个比当下的保守主义者更为保守的保守主义者。

此话可从两头说。

一头是五四激进思潮的始作俑者，如陈独秀、瞿秋白。

陈独秀的作用确实是扭转了新文化运动的方向，为马克思主义进中国铺平了道路。但是他的政治遭遇及晚期思想变化，却不能忽视。作为一个知识分子，他是成功的，作为一个政治人物，他以失败而告终。我们可以读一读进入四十年代以后他的私人信件，以及这一时期他总结早年思想弄潮与中年政治挫折的其它文字，或许能够体会这一历史隐衷：他能够也必须对五四思潮负责，却不能也无力对以后的政党政治负责？。

瞿秋白的政治生命比陈独秀长，陈独秀出局以后，他能够取而代之，延伸入中国共产党上层的路线方针之争，似乎要对政党政治负责了。但是这种政治生命比陈独秀只不过多了三、五年，而且更不能遗忘的是，此后不久，他那种半被己方遗弃半被对方毙杀的政治结局，以及在那种状态下写作的一片《多余的话”。《多余的话”并不多余，它触及到思潮史与政治史之

间的要害纠葛，是研究五四观念型领袖人物进入政治过程以后命运变化的珍贵文献，实在不可多得。这一文献也许比陈独秀晚年的那些私人信件更能提示后人注意这样一个事实：作为一种观念力量的政治思潮，起初作用于知识分子，与后来发展为一种思潮政治，变为政治力量出现于政治舞台进入政权角逐，其间有严重差别。

同样的情况，不限于中共党史，在国民党党史内也照样存在。一种政治思潮的代表人物，往往不能代表这种思潮政治，甚至有可能相反，他前期是这种政治思潮的带头羊，后期却是这种思潮政治的替罪羊。从政治思潮到思潮政治，期间必有新的力量出现。这种新的力量对于早期的思潮人物会有一个重新选择的过程，或者是改造性的吸收，或者是把拒绝改造者如陈独秀、难以改造者如瞿秋白，统统排除在外。如果说在政治思潮阶段，越是思想的，方能够越是政治的，思想的力量（责任）大于政治的力量（责任）；那么到了思潮政治阶段，情势就倒了过来，越是政治的，方能够越是思想的，政治的力量（责任）大于思想的力量（责任）。政治思潮的传播阶段，靠的是笔杆子，如果要批评这个时候的知识分子——如余英时所批评的五四激进思潮，只要批评在理，怎么批评都不过分。但是在此之后，政治思潮已经演变为思潮政治的时候，武装起来的政治力量——枪杆子，已经成为决定性的力量，这时如果还要批评，似乎就不应该继续揪着知识分子揪着思潮观念不放，否则，就会张冠李戴，不能服人。因此，后人之评价，无论是表彰，还是责难，必须厘清界限，既不能让后期贪揽前期之功，也不能让前期为后期负责。

另一头，则可以看看四十年代激进抗议思潮在知识界再次兴起时，那些左倾教授是否来自五四思潮的直接继承？

可以举四十年代最为闻名的闻一多、李公朴为例。如果说陈独秀、瞿秋白是从左倾走向右倾，甚至是背叛了左倾——俩人后来在一个时期内皆被恶谥为中共叛徒；无独有偶，闻一多与李公朴则提供了一个对位而立的范本——从右倾走向左倾，由激进思潮的反对者变成激进思潮的拥护者。

闻一多早年留学归来，在政治思想上主张国家主义，反对共产主义，在学术上厌恶政治干扰，主张为学术而学术。李公朴不仅早年反激进，甚至参加过一九二七年四·一二上海清共。这样两个人转变思潮立场，难道是受五四激进思潮影响，纵向顺延下来的吗？抽去一种思潮与具体时间具体空间的联系，恐怕说不通。

闻一多、李公朴那样的事例，在四十年代举不胜举。当年那些左倾教授，多半是被学界之外的社会局势刺激，逼上梁山，而不是受人误导，错上了那列客观上并不存在的从五四开来的直通列车。如果说，五四一代人的激进背景有苏俄布尔什维克因素，那么，具有讽刺意味的是，四十年代左倾教授的精神背景，更多的是来自早年在英美所受的民主教育。这一点，实在是耐人寻味。

我以为，在四十年代后期激进思潮与五四早期激进思潮之间，没有直接的逻辑顺延。即使有，也没有从横轴方向上过来的横向拉动作用强大。五四一代中的幸存者、成功者到四十年代已经转入政党政治，后来的激进中人是在反对过这些人为代表的早期激进思潮以后，被横轴方向上发生的社会环境恶化所激荡，重新产生了激进抗议的思潮倾向。能不能抽去两代人所处的不同时代背景，抽去两种激进思潮与各自时代的横向联系，仅在激进形式上把两股思潮纵向连缀在一起，说它们之间是纵向的逻辑顺延，而且还要对一九四九年负责呢？我以为不能

这么抽，这一抽，怕是要抽去了基本的历史事实。

综合以上两个疑问，在历史事实层面，我想强调指出：

一种思潮进入某一国家，赢得这一国家激进知识分子的信仰，并且演变为某种政治力量，这是一回事；这一思潮及其政治力量最终能否夺得这一国家的政权，这又是一回事。两者之间不能任意划等号。从思潮滥觞到政权易手，且不说思潮史本身变化多端，千折百回，思潮的观念因素之外，又不知有多少政治的、军事的、经济的、社会的因素，甚至是国际风云变幻的突发刺激，在此其间冲撞激荡，交汇作用？我们可以说，在某种既定的历史条件下，一种思潮进某国，是必然的，甚至这种思潮征服这一国家一部分知识界都是必然的。但是，我们却不能说，这种思潮仅凭思想的力量夺得这一国家的政权，也是必然的。马克思说，“武器的批判胜过批判的武器”，列宁说，“战争促成了革命”，毛泽东说，“枪杆子里面出政权”，且不论其价值判断，作为事实描述，都是一些道破天机的大实话。实话虽然浅白，却是见道之语，可能比一些绕山绕水的学术神话更富有历史信息量。反过来，让某一种观念思潮为某一种政治变局负责，这种说法貌似深刻，追思到底，反可能避免不了两个令人尴尬的问题：这种说法与流行大陆的那种论证某某主义必然胜利，某某主义必然失败的庸俗史观，除了形式对立，在实质上又有什么差别呢？此其一。

其二，夸大五四思潮的历史作用，会出现一个始料不及的逻辑后果——强迫自己承担本不愿承当、也不能承当、更不可承当的那一部分历史责任。而那样的历史责任，无论是功是过，本来是由政治家、军事家、甚至是外交家来综合承当的，如果说知识分子也有份，那么，至少不是知识分子所能单独负责的。所谓“一言丧邦，一言兴邦”，即使改成“一思潮丧邦，一思潮兴邦”，又怎么样呢？只怕是思想史自我扩张的幻觉，或者是政客武夫乱了棋局方寸以后寻文人替罪的托辞。

我以为，且不论褒贬，无论是为了颂扬还是贬低一种思潮对于一国民族命运的影响，思想史本身自我扩张所形成的某种学术神话，或是出于功利目的所宣传的某种意识形态历史观，都应该为严肃的历史学家所不取。

【问】 以上是有关历史事实层面的商榷，在史学方法论层面，你又有什么意见呢？

【答】 大陆学术界一部分朋友认为余英时先生有意识形态色彩，并将此归因于他特定的政治倾向。我不同意这样简单的论断。要求一个有具体生活环境的思想家不能有特定的价值倾向，就如要求人走出自己的皮肤一样，这是一种苛求。不能设想，只允许海峡某一边的学者有意识形态立场，不允许另一边的人有其它意识形态立场。我以为，余英时先生对五四思潮的反省，如果说发生某些偏差，并不是简单地直接来自意识形态立场。这种偏差，或许是来自一个更深层次，来自历史学家尤其是一个优秀的思想史家很难避免的一个职业性偏向，即类似黑格尔式的历史本质主义的偏向？这样看，也许有助于把讨论引向较深层次。

所谓黑格尔式的历史本质主义，简略来说，是这样一种历史观：它能够在纷纭繁杂的历史事实中抽得出一根发展线索，依此排列组合，历史过程将变得符合人类的认识形式，既有价值目的可以发现，又有发展逻辑可以解释；尤其重要的是，历史将在整体上，而不仅仅是在局部范围内能够认识，因而也就能够把握，能够预测。黑格尔式的历史本质主义对思想史家而言，几乎是一种职业诱惑。一个优秀的思想家，不一定要读黑格尔，才能产生这种倾向，它

完全可以自发地产生。甚至可以这样说，越是优秀的思想家，越难摆脱这种诱惑。那种满足于见树不见林的平庸史学家，反而感觉不到这种诱惑。

然而，危险往往就潜伏在这里：经过思维逻辑的排列、组合与抽象，是能够出现这样一部思想史，它能将相应时期的政治的、社会的、经济的、外交的、乃至军事的诸多交错冲突因素，象经过磁化的铁屑一样向着一个方向，即思想史的方向排列倾倒，以说明观念逻辑一旦出现以后必然经过的路径。不幸的是，到了这种时候，真实情况往往相反，恐怕只有作者思维逻辑的扩张，没有历史逻辑的延伸，后者很可能是前者的注入与放大了。

被余英时先生批评的五四激进思潮，其深层病根恰恰发生在这里。人类中的少数先知先觉自信能够认识、解释、预测、乃至把握人类历史，而一旦把握了历史，就象传教士摸到了上帝心坎一样，可以按造理性设计，大规模地铲除既成社会，重组新型社会，这种历史本质主义或称历史理性，是西方启蒙时代填补上帝淡出的最大补足物，也是人类所能产生的最大神话——自我神化。正是这一历史理性的乐观发现，才允诺给一部分自信已发现这一秘密的思想家以改造历史、创造历史的权力。在此之下，方有种种大规模破坏传统社会、大规模重建新型社会的自以为是的合法性。这是五四激进思潮之源头，经过二百年流经欧亚大陆的嬗变，到中国近代方形成余英时先生所批判的某种意识形态。在这个意义上说，五四思潮与黑格尔历史本质主义有精神血缘的联系。近代意识形态如果撇去其下游的庸俗流变，客观承认它在上游源头还有其学理来源的话，那么，它确实是启蒙时代历史理性的一个遥远后裔，黑格尔历史本质主义的一个遥远后裔。

正是在这个意义说，我完全赞同余英时先生开创的从五四时代开始反省的思想方向。然而自五四开始的取代旧传统的新传统，源远流长，其顽强程度不是在意识形态层面上就事论事的平面批判就能解决的。甚至即使将批判延伸至某一学科的学理层面，那种历史理性的思维定势不破除，也未必能彻底解决问题。而且，要消解这个新传统造成的思维定势，也不是某一方的任务，而是需要海峡两岸学界人士的共同反省，共同努力。如果把这种反省与批判限定在某一特定领域，或者限定在特定所指的具体空间，那么这种反省与批判就有可能搁浅，甚至发生这样的尴尬：被批判者的某些思维要素改头换面，又绕回批判者自己身上。如五四一代激进人士，正是因为过高估计思想文化的观念性力量，才接受欧陆历史理性，发生了被余英时批判的激进思潮。但在七十年后，当我们开始对五四思潮的批判时，一旦抽去具体的历史情境，以这一思潮的观念性力量，将一九一九至一九四九凿空打通，这样的治史方法与思维方式，不也发生了同样的失误吗？

从门口扔出去的东西，有可能从窗口再绕回来了。

【问】 那么，你对于目前九十年代学界否定八十年代的一种流行观点，又是怎么看呢？

【答】 说完五四，再来谈八十年代，也许会方便一些。因为目前对于这两者的反省有内在的学理联系，对八十年代的否定性反省，基本上是从对五四的反省顺延下来的。

回首八十年代，我认为有一个基本的历史尺度不能遗忘：

——在二十世纪中国思想史上，八十年代的学术思潮与社会思潮，是思想窒息将近三十年以后的重新起步。

当时，一代学人几乎是在毫无继承、毫无依傍的条件下，突然冲出意识形态的牢笼，出现在一片空白的思想舞台上。我们可以说他们幸运——如此方能一举成名；我们也可以说他们不幸——如此成名，注定他们要出洋象，要出丑闻。中国思想史上，很难有哪一代人象他们这样幸运，也很难有哪一代人象他们这样不幸。即使拿五四一代人相比，也比他们幸运得多，因为五四一代在冲上新学舞台前，至少积累有旧学多年的训练。八十年代这一代，可以说是“两大一小”——船小，帆大，风浪大；而且初航即遇狂风险浪。

当时，整个社会土壤亦如久旱而盼甘霖，患有明显的思想饥渴症。那样一种青春期性质的学术思潮，遭逢那样干旱的社会土壤，内外交迫，躁动不安，出现种种令时人汗颜令后人垢病的丑恶现象几乎是难以避免的。如：精英速成一夜成名、广场演讲暴得大名、学派未立宗派已成，等等，是这一代学人“幸运”之后必须付出的历史代价。以历史的眼光看历史，而不是以道德加政治的眼光看历史，出现这些“新十年目睹之怪现状”，又有什么奇怪呢？在我看来，除了某些人物的某些表演将来可以从头细说，所有现在人们能够想到、将来人们能够继续补充的弊端，都可以把它们看成一个民族在思想解放年代必不可免的“思想青春病”。

这样的“思想青春病”，在意大利文艺复兴时代有过，在法兰西启蒙时代有过，在德意志狂飙突进时代同样也有过。但是有谁听说，这些民族因为必要的思想反省而否定自己的青春年代？无论是文艺复兴、思想启蒙，还是狂飙突进，他们都没有否定。直到现在，这些民族还在为自己的年轻时期曾经有过一张长满“青春美丽豆”的丑脸而自豪。

在这里，我想套用保守主义的一个逻辑：如果说，五四激进思潮在轻率否定前人方面走得太远，以至给今天留下那么多的话题，那么我们自己为什么在反省五四激进思潮的同时，又要重蹈五四的覆辙呢？能否在对待自己的前人时，有一点真正的保守主义心态呢？

在这里，我只想与急于否定八十年代的朋友商量以下三点：

其一，九十年代的学术中坚，大部分不是九十年代的学术新人，而是八十年代的过来之人。这一过来人的身份，是由多种成分交织而成：既是那一年代的受害者，又是施害者；既是那一年代的施惠者，又是受惠者。平心而论，留在国内的这部分人，应该是后一成分多于前一成分。没有前一个十年的铺垫，就不会有后一个十年的长进，甚至连目前的学术身份都难获得，遑论其它？这是就人而言；

其二，就事而言，正如八十年代付出了它的代价，九十年代目前的这种学术长进也不是没有它的代价。我们失去了八十年代最为可贵的相对宽松的话语环境，迫不得已，才向细密处精进，而不是向另一方向发展。这种情况与乾嘉小学代替宋明义理十分相近。当然，就学术发展的本身逻辑而言，恢宏气象时刻都需要细密补证，而且两者之价值不分伯仲。如果让八十年代的思想、学术逻辑按其内在规律继续发展，它本身也会发展出一个细密补证的发展阶段。之所以出现今天这样一个局面，有几分是学术逻辑使然，又有几分是非学术逻辑使然？八十年代在学术史的逻辑上并没有一个需要，需要这样的九十年代来否定自己。八十年代是在非学术的层面上被外来的强力打断的，而不是在学术层面上被自己的发展逻辑否定的。

其三，就情势而言，如果拿八十年代与九十年代比较，以此之长比彼之短，是一种比法，可以比出“骄人的学术史成就”；如果换成以此之短比彼之长，我们能够比出“骄人的思想史

成就”吗？恐怕就会气短一点。如果公允比较，可以说，这两个十年各自取得的成就，都不是健全的成就。但是如果比较各自所处的外部环境及其对于学界风气的影响，那就应该坦率承认：今不如昔，江河日下。

【问】 你感叹今不如昔的口吻，比保守主义还象保守主义。你在你去年出版的《道德理想国的覆灭——从卢梭到罗柏斯庇尔》一书中，对法国大革命的激进思潮持批评立场，颇为欣赏托克维尔的保守主义，为什么对自己国内九十年代这股保守主义思潮却持批评态度呢？这样一来，岂不发生一个很好笑的情况：在一些学者的眼里，你是保守主义者——在法国大革命史专业领域内，据我所知，一些正统学者即将你的观点视为资产阶级右翼保守观点。但在另一些学者眼里，你批评九十年代的保守倾向，不又是一个激进主义者吗？

【答】 你提的问题很有意思，涉及到激进与保守这对概念的互换性，它们随时都会翻转为自己的对立面。

我作那项工作时，保守与激进的概念在大陆已经流行，我当时觉得很难接受。因为在探索法国大革命的思想根源时，我发现保守与激进随时都会翻转，如卢梭颠覆现实秩序的激进思想出发地是当时最为保守的中世纪救赎观念，而伏尔泰保守思想哲学来源却是当时并不保守的不可知论。因此，在整本书的分析架构上，我最终决定，还是放弃使用激进与保守这对分析范畴，尽管它们使用起来确很方便。

又比如我们今天讨论的题目，根据对五四与八十年代的态度，我的维护立场就有可能被说成保守主义，根据我对九十年代保守主义的批评态度，我又可被视为激进主义者。而我所批评的那种否定五四、否定八十年代的流行观点，根据他们对传统的态度，则可以给他们贴一个相反的标签，把他们说成是激进主义者。一对概念，如果可以这样来回翻转互换，还有什么意义可言呢？大陆学界频繁使用激进与保守这对概念，不是好现象。它可能说明，能够分梳复杂精神事物的思想原创力，甚至仅仅是某种必要的耐心，都已经流失得差不多了。于是，只能停留在对外来概念的复制层面上。

胡适当年说过“多谈点问题，少谈点主义”，这句话现在已经成为持保守立场的学界朋友们的口头禅，并用以否定五四以来所谓一以贯之的激进主义。我也很欣赏这句话，不过，我以为，在反思本世纪中国知识分子思潮得失这样一个要紧问题时，倒更需要一点“多谈问题，少谈主义”的研究态度。与其简单地、反复地引用“激进主义”或“保守主义”，不如超越“激进主义”与“保守主义”这种一言以蔽之的标签式概念，就事论事地梳理近代思潮史的一个个问题，一个个现象。这种就事论事的态度，或许更切近保守主义的经验论，而不是理念至上的先验论。同时，也有助于这场讨论能够踩着具体的历史事实层面，沿着“问题”走，而不是沿着“主义”走。我相信，讨论越具体，收获越实在。
在这一反复复制外来概念的层面，内里还有一个十分扭曲的逻辑悖论，很值得玩味——那些热衷于谈论激进与保守的学界朋友，对于历史上知识分子的思想史责任，往往是不顾史实地夸大之；而对于现实生活中知识分子应当承担的思想责任，则尽可能地缩小之。
从表面上看，这一逻辑似乎是顺向的，逻辑前项支撑着逻辑后项：因为历史上的知识分子以一部激进思想史扰乱了近代中国的社会进程，所以现在的知识分子有理由吸取教训，缩进学术象牙塔，不越雷池一步。

但是，如果我们将这一逻辑置入一个具体的现实环境，从内里反问一句，就不难看见这一逻

辑的前项恰恰是在诘问这一逻辑的后项：既然知识分子的思想影响有那样翻江倒海的魔力，那么在面对目前不如人意的现实状况时，为什么不发挥这一作用，以加快社会改革的进程呢？

其实，这一逻辑的前项是一个未必能够成立的虚设学理，这一逻辑的后项则是一个现实环境下的心理状态；前项是虚设的，后项是真实的；前后两项的逻辑关联似是而非，它们勉强地连接在一起，是一种心理包装的需要。因此，目前在大陆学界流行的保守主义思潮，与其说是学术思潮，不如说是一种在外力作用下的生存技巧，未必具有如柏克、托克维尔那样真实的学理基础与社会根据。在某种意义上说，与其说它是一种思潮，不如说它是一种特定环境下的消极情绪，一种失败主义心态。所谓保守云云，只不过是一种用外来学理包装起来的心理状态。

我这样说，不是没有根据，知识界自欺欺人的陋习由来已久。八十年代那场荆柯刺孔子式的文化热大讨论，后来弄假成真，泛滥成灾，即为一例。那种泛文化史观，把具体环境中产生的具体弊端统统归咎于某个在悠远年代产生的文化体系，貌似深刻，张冠李戴，大而无当。它制造了一个一开始什么都能承担，到最后什么都不能承担的文化责任，象空气那样无处不在，又象空气那样无从捉摸。这样的文化讨论，中心空虚，边界泛化，放过了对改革对象的具体讨论，把文化概念无限泛滥，大大败坏了文化研究的声誉。直至大街上人人都在谈文化，与六十年代的大陆人人谈辨证法哲学相映成趣，“厕所文化”、“筷子文化”亦招摇过世，一场本来具有严格学理界限的文化讨论，最后以流于恶俗而告终。文化热或能告一段落，泛文化史观却难以结束。

至九十年代，在泛文化史观的余绪作用下，又将一部中国近代史归咎于某一种思潮的演变史，群起而攻之；随着现实环境巨变引起的心理变化，保守主义思潮又成为时尚，孔学从众矢之的急变为众星拱月；八十年代过来之人突然回头否定五四，否定八十年代，惟恐噬脐不及；——在这样急剧变化的时尚里，究竟有几分是学理进步所然，又有几分是心理变化所然？我是很怀疑的。

【问】 你认为从八十年代到九十年代的学风变化中，还有一些非学术的其它因素？

【答】 我觉得不必回避这一点，尽管它令人不快。

龚自珍诗云：“欲从太史窥春秋，勿向有字句处求”，冯友兰亦说：“若惊道术多迁变，请向兴亡事里寻”，说的都是这一层意思。一个时代学界风气之变换，通常由两种力量交织而成：一是纵向轴方向学术史内部的推陈出新，一是学界外部社会环境变化所产生的的横向力量的拉动。知识分子出于职业自尊，多半将这种时风变换解释为学术本身的前进，不太愿意承认自己的研究心态还有被社会横向力量拉动的被动因素。这一被动因素有时很使人难堪，因此知识界多半持一种有意无意的“遗忘”态度。比如对于九十年代的大陆学界出现的保守主义思潮走向，一部分知识界朋友在肯定这一走向的同时，即有意无意地遗忘了后一层因素，从而一方面对八十年代贬之过甚，另一方面对九十年代则又褒之过高。

我能理解但是不能同意这种“遗忘”态度。在这里，我们可以回顾一个余英时观点在大陆传播的基本事实：

余英时先生的那篇讲演是在一九八九年以前传入大陆的，但是发生普遍性影响，却是在一九八九下半年之后，至一九九〇年纪念“五四”起，方形成不读余英时不能谈五四，不俱保守主义立场不能谈五四的流风时韵。

对于这种情况，我不得不打一个看上去不伦不类的比喻——余英时观点进大陆，有点象当年马克思主义进中国。

早在十月革命以前，马克思主义已经为李提摩太第一次介绍进中国，但是并不被当时的知识界注意。后来是“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义”，马克思主义才大行其道于中国。不能小看了这个“一声炮响”，它是桔能过淮的必要“物质”条件。一种外来思想能否过河生根，并不是从思想到思想的自繁殖过程，它是需要非思想的“物质”条件的。这种“物质”条件，往往就是类似于这个“一声炮响”的强力，以及这种强力造成的整个知识界对精神读物选择取向的急剧翻转。

余先生对五四的批评性反省，也是在另外“一声炮响”以后出现了在大陆相同的传播命运：在此之前养在深闺无人识，即时有识，识者亦少；在此之后方才突然走红，形成了不读余英时不能谈五四，不具保守主义学理也不能谈五四，谈了也被人视为肤浅的一时风韵。余英时先生对五四的反省，能够受到大陆学界如此欢迎，首先自应归功于余先生学理独到的客观价值，满足了大陆学界在思想风行十年以后学术必须补进的内部转换需要；其次似也不必讳言，确有另一层非学术因素造成的社会变动之外力拉动。

这后一层因素尽管与学术无关，却又实在重要。它是全面理解九十年代大陆学界何以时风变换的一个至为重要的关节点。否认这一层，就如否认前一层学术因素一样，既不公正，也不诚实。否认这一层，就如在一个时空两维世界中抽掉了空间横轴，剩下一个在学术史纯粹时间中单向顺延的一维世界。有没有这样一个一维世界呢？我是很怀疑的。我很赞成这样的提法——要维护学术史的尊严，不过，维护尊严的前提，首先是维护学术史的真实。一个两维坐标，抽掉其中的任何一维，都是不真实的，用来描历史，历史会走形，用来说现实，现实会歪曲。

马克思留下的有些话并不陈腐，至今还管用。比如说：“武器的批判胜过批判的武器”，余先生观点恰逢其会，实乃大幸——非如此，腾不出一个新的阅读空间，他对五四的批判性反省，就难以进入大陆思想界。然而又是大不幸——如此一来，学术史上经常见到的对于外来学理的生吞活剥就不可避免地发生了。余先生以揭示五四一代误读外来学理的历史教训而被大陆学界激赏，然而，揭示误读者本身也逃脱不了被误读的命运。如果我们认真体会一下他对近代历史传统的保守主义态度与对当下现实的非保守主义态度，这两者之间有着多么大的差距——在那篇讲演以后，他曾经就后一点多次提及，甚至多次声明，我们似应该坦率承认，大陆学界一些具有保守主义取向的朋友，急取所需，既有“正取”余先生的地方，也有“逆取”余先生的地方。尤其在他再三声明的那一关节点上，误读出来的那层含义与原文相比，恐怕是一厢情愿，甚至是南辕北辙。只是这一次误读，比八十年代进步，多了一层“后现代”的味道。调用当下最时髦的解构主义一个语式，叫做：“所指”虚化，“能指”滑动——余英时观点原来有明确规定的“所指”被悄悄虚化了，余英时观点的学理“能指”则悄悄滑动起来，而且是向相反方向滑动，最后竟被锁定在一个相反对象上！

余先生海外有知，面对这样一个张冠李戴的局面，恐怕也是啼笑皆非吧？余英时对五四以来

的思潮史解释，就学理本身而言，是有值得正面商榷的成分。出于这一认识，我不避浅陋，提出了上述商榷意见。但是，在另外一个方面，我们也不能全部归咎于余先生。说得坦率一点，当时那种情况，余先生的外来学理已经被生吞活剥，成为大陆一部分朋友内在心理变化的催化剂。对历史事件如五四评价的改变，当然有学术史本身推陈出新的正常发展因素，但是不必讳言，也不是没有另一层因素在起作用——改变对历史事件的评价态度，恰是为了改变对现实状态的评价态度。在这种心理背景下，才会发生学界中人竟也指鹿为马的误读——一场“能指”与“所指”的背离，甚至是完全反转的可悲误读。
我们不是经常批评五四时代至八十年代，中国知识界对外来学理多半出于误读吗？确实有这种弊病。令人遗憾的是，九十年代同样存在这个被批评的弊端。甚至在某种意义上说，九十年代的思想阅读史本身就是从一场误读开始的。正是在这一意义上，我认为我们需要反省的东西实在是太多了：五四需要反省，八十年代需要反省，然而，九十年代对五四与八十年代的反省本身，则同样需要反省。

我最后想强调的是，激进主义不是不可以批判，不过，与之相对的保守主义，理论形态上有其严格的学理要求，在中国社会变迁中的历史形态亦有其具体内容，在这两点没有搞清之前，把保守主义与激进主义的标签随便贴用，这种风气不仅无助于批判激进主义，也无助于培植真正的保守主义态度。由于现实环境巨变引起某种心理状态的变化，保守主义尚未获得其严格的学理形态，即已流变为竞相追逐的时髦标签，这样“激进”的保守主义潮流，其现实来源就和历史上的激进主义一样可疑。

一九九五年七月十八日于沪上。

背景简介
刘擎

当代中国大陆知识界的一个中心话题是所谓“保守与激进”之争。争议源起于对中国近现代史的不同阐释，而后扩展至涉及中国社会发展的理想模式，知识分子的角色定位等众多问题的辩论。上海学者朱学勤近来在不少文章与谈话中，对“保守与激进”二元模式的简单性提出批评，并力图廓清由此导致的理论混乱，在海内外学术思想界引起注目。

许多学者认为，以“批判传统”为主旨的“激进主义”在八十年代中盛行，成为文化大讨论中的主流思潮。其典型代表是金观涛的中国封建传统的“超稳定结构”说，及其流行文化版本——苏晓康等的电视片《河殇》。他们视“封闭保守”为中国文化的顽症，并暗示现存的国家社会主义体制是传统超稳定结构的一个延续。激进主义者在社会发展问题上倾向于“激烈变革模式”，呼吁批判与开放的精神，也因此设定知识分子的主要责任是社会政治批判。

早在八十年代后期，就有学者指出“全盘否定传统”的理论片面性及其政治危险性。林毓生认为，八十年代的激进思潮是“五四反传统主义”的复苏，而五四的社会政治后果是相当令人疑虑的。余英时对五四以来的激进主义提出了更明确的批评，在他看来，毛泽东开创的中国大陆社会政治体制并不是中国传统社会的延续，恰恰相反，它是在外来激进思潮的冲击下全面反传统的结果。这一激进思潮发源于法国启蒙运动，特别是卢梭的政治哲学，在雅克宾党人的革命斗争中付诸实践，俄国革命的成功使之成为世界性潮流，并确立了列宁主义的“革命－执政”模式，在五四中传入中国，被毛泽东等社会“边缘人物”所利用，最终成为专制意识形态的法理基础。

余英时等人的保守主义言说阴差阳错地暗合了所谓“新权威主义”的政治渐进理论，遭到大陆一些“自由派”学者的非议，被看作是“为现存体制合理化”的保守论调。姜义华等人争辩，中国社会政治的主要弊病是保守而不是激进。另有论者如许纪霖认为，这场争论因没有区别“文化保守主义”与“政治保守主义”而导致概念混乱。

虽然争论本身不了了之，但九十年代大陆的主流思潮已由“激进”转向“保守”。“超越五四”，“清算八十年代文化热”，“告别革命”已成为知识界的流行话语。淡漠具体的社会政治关怀，醉心于象牙塔中的“纯粹学术”，成为相当一些青年学者的新时尚，用李泽厚的话说，是所谓“学问家凸现，思想家淡出”。

去年夏天，我在回国研究考察中与朱学勤有过多次长谈，他表达了对目前盛行的保守倾向的忧虑。朱学勤在他的博士论文《道德理想国的覆灭》中曾批判反省了卢梭政治哲学及法国革命的激进主义，并对其当代影响颇为警觉。但他认为“自由理性的批判”是英国政治保守主义的要义，而这正是当下中国的保守主义者所缺乏的，或者更确切地说，是他们所回避的。在他看来，九十年代大陆的保守主义复兴，与其说是学理的成熟，不如说是知识分子角色迷失的征兆，这是１９８９年之后的政治幻灭以及商业大潮冲击下学人的尴尬心态所致。这种畸形的保守主义并不能在更高层面上总结五四精神的丰富性，也不能真正超越八十年代的文化思潮。相反，它可能圆说某种学术与社会责任的虚假对立，导致普遍的政治人格萎缩，使中国知识分子丧失他们面对社会转型时代所应承担的历史使命。因此，如何在今天的中国重建批判理性主义，坚持现实的社会政治关怀，是当代知识分子所面临的关键问题，这也是朱学勤目前研究的一个焦点。

应杜维明教授之邀，朱学勤不久将赴哈佛－燕京学社做访问研究，他期望自己在此期间能对这一问题进行深入的学理清算。以下这篇《问答录》或许能帮助有兴趣的读者了解这场争论的轮廓以及朱学勤对此的初步见解。

〔１９９７年6月〕

五四思潮与八十年代、九十年代
——对一种反省的反省（上）

欲从太史窥春秋，勿向有字句处求。——龚自珍若惊道术多迁变，请向兴亡事里寻。——冯友兰

大凡思想史、学术史任何一次时风转向，都是由两种力量共同作用化合而成的结果：纵向上思想史、学术史内部的推陈出新，横向上相应时期社会变迁造成的外力拉动。纵向矢量与横向矢量的交互作用形成一个力点，这一力点，往往就是某一时代思想史、学术史的定位。如果这一观点大致不错，那么，或许也能同样说明某一时代思想与学术的内部关系？

这种关系大致是三种组合：或者思想重于学术，思想排斥学术；或者学术重于思想，学术排斥思想；或者思想与学术有机结合，相互补足，相互促进。

我私心以为，大陆学界的八十年代属于第一种情况，思想重于学术，尽管有成就，但毕竟是片面成就，并不健康；九十年代按目前趋势发展，则可能出现一个相反的十年——学术重于思想的十年。尽管已经取得了可观的学术成就，而且还会继续取得更为可观的学术成就，但是，如果没有思想支撑，单方面的学术成就，毕竟是跛脚成就，同样是不健康的。有鉴于此，王元化先生在他创办的《学术集林》第一辑上提出了这样一个说法，希望看到“有学术的思想与有思想的学术”。这一提法，或许能补救两方面的偏颇。

以上是我的基本想法。至于问题之由来，可能要从余英时先生的一篇讲演词说起。

（一） 如何看待目前对五四的反省

一九八九年，余英时先生在香港中文大学作了一篇题为《中国近代思想史中的激进与保守》讲演。大陆中青年学人传阅这篇讲演时间较晚，大约在一九八九年以后，但发生的影响却与日俱增。于此类似，林毓生先生《中国意识形态的危机》也是在一九八九年以前已经译入大陆，但是发生影响也是在一九八九之后。

接下来就发生了一个有趣的现象：余英时与林毓生两位先生一个是文化保守主义，一个是政治自由主义，两人师承不同，学术倾向也不同，他们反省五四的出发点与归宿更不同，但是，作为一种外来学理，他们在大陆的传播遭遇却是殊途同归——

首先，他们对五四的批评性反省在大陆一九八九以前不被注意，一九八九以后同时走红；

其次，迄今为止，他们两人之间的学理差异一直没有得到应有的注意，于此同时，大陆学界的兴趣热点却始终集中在他们在学理形式上的这一相同点——即对于文化传统的保守主义态度。

就我个人阅读的范围而言，林先生著作为大陆知识界某种保守化倾向所用，与林先生师承海耶克一贯坚持的自由主义学理相比，出入甚大，两者捏在一起，有点生硬。之所以发生这种局面，多半出于大陆学人的误读，桔过淮则枳。这一点，从他最近一次来沪讲学，再三强调

要区分五四精神与五四理念，后者可以反，前者反不得，可以得到佐证。至于余英时先生的遭遇，可能稍微复杂一点，既有误读的地方，也有没误读的地方。但是，如果我们认真体会一下他对近代历史传统的保守主义态度与对当下现实的非保守主义态度，这两者之间有着多么大的差距——在那篇讲演以后他曾经就后一点多次提及甚至多次声明，我们似应该坦率承认，大陆学界一些具有保守主义取向的朋友，还是误读了不少余先生。尤其在他再三声明的那一关节点上，误读出来的那层含义，恐怕是一厢情愿，甚至是南辕北辙。

在这里，为了有助于说明问题，我不得不打一个看上去不伦不类的比喻——余、林二位学理进大陆，有点象当年马克思主义进中国。

早在十月革命以前，马克思主义已经为李提摩太第一次介绍进中国，但是并不被当时的知识界注意。后来是"十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义"〔毛泽东《论人民民主专政》〕，马克思主义才大行其道于中国。不能小看了这个"一声炮响"，它是桔能过淮的必要"物质"条件。一种外来思想能否过河生根，并不是从思想到思想的自繁殖过程，它是需要非思想的"物质"条件的。这种"物质"条件，往往就是类似于这个"一声炮响"的强力，以及这种强力造成的整个知识界对精神读物选择取向的急剧翻转。

余、林两位先生对五四的批评性反省，也是在另一种"一声炮响"之后，在大陆遭到了相同的传播命运：在此之前养在深闺无人识，即时有识，识者亦少；在此之后方才突然走红，形成了不读余、林不能谈五四，不具保守主义学理也不能谈五四，谈了也被人视为肤浅的一时风韵。余、林两位先生对五四的反省，能够受到大陆学界如此欢迎，首先自应归功于两位先生学理独到的客观价值，满足了大陆学界在思想风行十年以后必须补进学术的内部转换需要；其次似也不必讳言，确有另一层非学术因素造成的社会变动之外力拉动。

这后一层因素尽管与学术无关，却又实在重要。它是全面理解九十年代大陆学界何以时风变换的一个至为重要的关节点。否认这一层，就如否认前一层学术因素一样，既不公正，也不诚实。否认这一层，就如在一个时空两维世界中抽掉了空间横轴，剩下一个在学术史纯粹时间中单向顺延的一维世界。有没有这样一个一维世界呢？我是很怀疑的。我很赞成这样的提法——要维护学术史的尊严，不过，维护尊严的前提，首先是维护学术史的真实。一个两维坐标，抽掉其中的任何一维，都是不真实的，用来描历史，历史会走形，用来说现实，现实会歪曲。

我觉得，马克思留下的那句话并不陈腐，至今还管用："批判的武器当然不能代替武器的批判"〔马克思《黑格尔法哲学批判·导言》〕。余英时、林毓生文本恰逢其会，实乃大幸——非如此，腾不出一个新的阅读空间，他们对五四的批判性反省，就难以进入大陆思想界。然而又是大不幸——如此一来，学术史上经常见到的对于外来学理的生吞活剥就不可避免地发生了。余、林二位先生以揭示五四一代误读外来学理的历史教训而被大陆学界激赏，然而，揭示误读者本身也逃脱不了被误读的命运。这五年来，是轮到他们自己被误读的激流席卷而去。只是这一次误读，比上一次进步，多了一层"后现代"的味道。调用当下最时髦的解构主义一个语式，叫做："所指"虚化，"能指"滑动——余、林文本原来有明确规定的"所指"被悄悄虚化了，余、林文本提供的学理"能指"则悄悄滑动起来，而且是向相反方向滑动，最后竟被锁定在一个相反对象上！两位先生海外有知，面对这样一个张冠李戴的局面，恐怕也是啼笑皆非吧？

说得坦率一点，当时那种情况，余、林两先生的外来学理，在很大程度上，成了大陆一部分朋友内在心理变化的催化剂。对历史事件如五四评价的改变，当然有学术史本身推陈出新的正常发展因素，但是不必讳言，也不是没有另一层因素在起作用——改变对历史事件的评价态度，是为了改变对现实状态的评价态度。在这种心理背景下，才会发生学界中人竟也指鹿为马的误读——一场“能指”与“所指”的背离，甚至是完全反转的可悲误读。我们不是经常批评八十年代对外来学理多半出于误读吗？确实有这种弊病。令人遗憾的是，九十年代同样存在这个被批评的弊端。甚至在某种意义上说，九十年代的思想阅读史本身就是从一场误读开始的。

可见，我们需要反省的东西实在是太多了：五四需要反省，八十年代需要反省，九十年代对五四与八十年代的反省本身，也需要反省。

这种反省之反省，可以从林、余两位先生的原初文本开始。余英时的那篇讲演，以及他在《二十一世纪》上发表的其它文章，如“待重头，收拾旧山河”等，或忧思深远，或言简意赅，十分耐读。但是，他过分强调知识分子思潮变迁在本世纪中国社会结构巨变过程中的责任，我私心以为，也是造成上述误读现象的诱发因素。

这里需要说明的是，余英时的那篇讲演后来收入《中国文化与现代变迁》一书，从题目到观点有很大改动。不过，改动后的余英时观点并没有引起注意，原来的文本留在大陆学界的影响，已经成为客观存在，而且至今不衰。出于这一原因，原文本还是可以成为讨论的对象，只是以下我所引发的讨论，与其说是与余英时先生商榷，勿宁说是与余英时原文本的大陆读者对话而已。

我的讨论从两个方面进入。一方面是历史事实，一方面是治史方法。前一方面我的基本疑惑大致如下：

第一，从一九一九到一九四九，如果暂不作价值判断，仅就事实过程而言，是观念的影响大，还是事变的影响大？

我以为观念打不过事变，事变远大于观念。这个道理就和枪杆子打得过笔杆子一样简单。马克思的名言前面已经引用。我们来看看毛泽东怎么说。毛泽东总结这段历史，说的是大白话，但是大白话或能化解学术自我扩张形成的思想神话。他说的是：“枪杆子里面出政权”，而不是其它。尽管毛泽东在海峡两岸的评价迥然有异，但他毕竟是一个笔杆子来得、枪杆子也来得的人物，恰好还是一个五四思潮中登上历史舞台的人物，生平又以嗜好历史与善于使用思想先导而出名。作为过来之人，他深知这段历史中的山水沟坎与与利害深浅，由这样一个人来总结这段历史，以及这段历史中“思变”与“事变”孰轻孰重，或许比我们书生论政更能勘破个中底蕴。

如果觉得上面这句话还不够分量，那么，毛泽东六十年代初接见某日本代表团所说的另一番话，就更应该说明问题了。当时，日本来访者为侵华战争道歉，毛泽东以他特有的语言风格说，我还要感谢皇军，没有皇军进来，我还下不了山。此话没有收入《毛泽东选集》，但是大陆知识界几乎尽人皆知，是一句相当有分量的话，算不得戏言。

由此，是否可以考虑在反省五四的同时，想一想西安事变呢？如果一定要举出一个与五四“思

变”相比较的历史“事变”，西安事变最为适当。

我以为，从一九一九到一九四九，一个张学良，胜过一打陈独秀。

第二，从一九一九到一九四九，从五四发源的知识分子左倾化思潮能不能对这一时期的政治巨变负责，甚至负责到底？换句话说，有没有这样一列思潮史的直通车，劈开这一路上种种的政治风云、社会动荡、国际变局、乃至军事上的战略决战，从五四的天安门，一直开到十•一的天安门？

我是学思想史的，但我实在不敢奢望，一股政治思潮，两、三群知识分子，四、五种激进报刊，能有如此长驱直入、颠倒乾坤之魔力！知识分子有这么大的力量吗？没有。历史没有这样便宜。在这方面，我倒沾染了一点保守主义态度。
此话可从两头说。

一头是五四激进思潮的始作俑者，如陈独秀、瞿秋白。

陈独秀的作用确实是扭转了新文化运动的方向，为马克思主义进中国铺平了道路。但是他的政治遭遇及晚期思想变化，却不能忽视。我们可以读一读进入四十年代以后他的私人信件，以及这一时期他总结早年思想弄潮与中年政治挫折的其它文字，或许能够体会这一历史隐衷——他能够也必须对五四思潮负责，却不能也无力对以后的政党政治负责。

瞿秋白的思想生命是从在俄国旅行发出《俄乡纪程》开始的。如果没有《俄乡纪程》那样的文学化政治读物，十月革命那“一声炮响”，或许在当时的左倾青年中还产生不了那么大的诗化魅力。中国近代激进思潮有很大一部分动因要归功与中国知识分子的文学化历史性格（——在这里，如果依保守主义言路，是可以批评瞿秋白及中国知识分子的文学化历史性格。但是依此言路，五四思潮不也可以“转嫁”一部分责任给新文化运动吗？因为后者文学革命之泽被，已经给前者准备了文学化的社会氛围。这种情况与法国大革命之前整个知识界的文学化十分接近，这一点可参见托克维尔《旧制度与大革命》第三编第一章。因此，新文化运动并不象目前保守主义者珍视的那样“干净”，它与保守主义者所疾视的五四思潮之间，有一层脱不了的干系）。瞿秋白的政治生命比陈独秀长，陈独秀出局以后，他能够取而代之，延伸入中国共产党上层的路线方针之争，似乎要对政党政治负责了。但是这种政治生命比陈独秀只不过多了三、五年，而且更不能遗忘的是，此后不久，他那种半被己方遗弃半被对方毙杀的政治结局，以及在那种状态下写作的一篇《多余的话》。瞿秋白《多余的话》实在不多余，它触及到思潮史与政治史之间的要害枢纽，是判研观念性影响与政治性实体两者孰轻孰重的珍贵文献。这一文献也许比陈独秀晚年的那些私人信件更能够提示后人注意这样一个事实：

作为一种观念力量的政治思潮，起初作用于知识分子，与后来发展为一种思潮政治，变为政治力量出现于政治舞台进入政权角逐，其间有严重差别。

对此，余英时先生在他另一篇文章《陈独秀与中国激进思潮》中有所触及，但是余英时那篇讲演在大陆的读者似乎还没有给予足够的重视。我想强调的是，一种政治思潮的代表人物，往往不能代表这种思潮政治，甚至有可能相反，他前期是这种政治思潮的带头羊，后期却是这种思潮政治的替罪羊。从政治思潮到思潮政治，期间必有新的力量出现。这种新的力量对

于早期的思潮人物会有一个重新选择的过程，或者是改造性的吸收，或者是把拒绝改造者如陈独秀、难以改造者如瞿秋白，统统排除在外。如果说在政治思潮阶段，越是思想的，方能够越是政治的，思想的力量（责任）大于政治的力量（责任）；那么到了思潮政治阶段，情势就倒了过来，越是政治的，方能够越是思想的，政治的力量（责任）大于思想的力量（责任）。

政治思潮的传播阶段，靠的是笔杆子，如果要批评这个时候的知识分子——如余英时所批评的五四激进思潮，只要批评在理，怎么批评都不过分。但是在此之后，政治思潮已经演变为思潮政治，政治力量，甚至是枪杆子——武装起来的政治力量已经成为决定性的力量，这时如果还要批评，似乎就不应该继续揪着知识分子揪着思潮观念不放了。否则，就会张冠李戴，不能服人。因此，后人之评价，无论是表彰，还是责难，必须厘清界限，既不能让后期贪揽前期之功，也不能让前期为后期负责。浅白一点说，如果让毛泽东提前承当陈独秀前期传播政治思潮之功，或让陈独秀继续为毛泽东后期思潮政治的结果负责，能够说得过去吗？

这一头是从五四激进思潮内部演变说起，说明政治思潮与思潮政治有联系，但是更有差别，似应仔细区别，不能打统账。另一头，则可以从四十年代中后期大陆再度出现左倾思潮说起，如闻一多、李公朴等一批教授名流，看看这种思潮在中国一再出现，与思潮外部社会因素的横向拉动是否有密切联系。

如果说陈独秀、瞿秋白是从左倾走向右倾，甚至是背叛了左倾——俩人后来在一个时期内皆被恶缢为中共叛徒；那么闻一多与李公朴则提供了一个对位而立的范本——从右倾走向左倾，由激进思潮的反对者变成激进思潮的拥护者，俩人皆为当时的保守主义意识形态所不容，并为保守主义政权所杀。

闻一多早年留学归来，在政治思想上主张国家主义，反对共产主义，在学术上厌恶政治干扰，主张为学术而学术。李公朴不仅早年反激进，甚至参加过一九二七年四·一二上海清共。这样两个人转变思潮立场，难道是受五四激进思潮影响、纵向顺延下来的吗？抽去一种思潮与具体时间具体空间的联系，恐怕说不通。

如果认为闻一多、李公朴属个人特例，西南联大抗战期间即有左倾之嫌，那么，我可以再让一步，改换一个群体性的例证。如中央大学，如一九四七年五月七日该校教授集会通过的要求提高教育经费、改善教员待遇宣言，其中说到当时的知识分子被迫转向激进抗议的社会性原因：

政府以文化教育为一种政争的工具，即所谓“党化教育”与“思想统治”，这是中外周知无可讳言的事实，……不能不说这是一种有意无意的“思想统治”政策——似乎聪明而实愚蠢的政策，因为政府一向对有形的柴米油盐尚且不能控制，何况无形的思想！在经济的束缚和重压下，所得的结果是：迫使文化教育者对政府的极端不满，这种不满的情绪的表现，中央与地方的执政者，统加以左倾为名，以致民意无从宣达，事实上许多人就趋于极端……

〔转引自于进《上海：１９４９大崩溃》上卷第３６８页，解放军出版社一九九三年版〕

四十年代的那些左倾教授，多半是被学界之外的社会局势所刺激，逼上梁山，而不是受人误导，错上了那列客观上并不存在的从五四开来的直通列车。如果说，五四一代人的激进背景

有苏俄布尔什维克因素，那么，具有讽刺意味的是，四十年代左倾教授的精神背景，更多的是来自早年在英美所受的民主教育。这一点，实在是耐人寻味。

事实上，类似材料不难寻找。我之所以不避赘累，引出上述文字，无非是说明：在四十年代后期激进思潮与五四早期激进思潮之间，没有直接的逻辑顺延。即使有，也没有从横轴方向上过来的横向拉动作用强大。五四一代中的幸存者、成功者到四十年代已经转入政党政治，后来的激进中人是在反对过这些人为代表的早期激进思潮以后，被横轴方向上发生的社会环境恶化所激荡，重新产生了激进抗议的思潮倾向。能不能抽去两代人所处的不同时代背景，抽去两种激进思潮与各自时代的横向联系，仅在激进形式上把两股思潮纵向连缀在一起，说它们之间是纵向的逻辑顺延，而且还要对一九四九年负责呢？我以为不能这么抽，这一抽，怕是要抽去了基本的历史事实。

综合以上两头，我只想说明一个事实：

一种思潮进入某一国家，赢得这一国家激进知识分子的信仰，并且演变为某种政治力量，这是一回事；这一思潮及其政治力量最终能否夺得这一国家的政权，这又是一回事。两者之间不能任意划等号。从思潮滥觞到政权易手，且不说思潮史本身变化多端，千折百回，思潮的观念因素之外，又不知有多少政治的、军事的、经济的、社会的因素，甚至是国际风云变幻的突发刺激，在此其间冲撞激荡，交汇作用。我们可以说，在某种既定的历史条件下，一种思潮进某国，是必然的，甚至这种思潮征服这一国家一部分知识界都是必然的。但是，我们却不能说，这种思潮夺得这一国家的政权也是必然的。

否则，我们怎么理解这样一个世界历史的基本事实：——马克思主义在其母国可以诞生却不能获胜，在其创始人居住最长时间的英国必然流播，也不能获胜；于此相反，作为一种思潮最后能够席卷政权的地方，为什么是在其创始人最为意外、其思想流播历史最为短暂的俄国与中国？

由此可以思考，在知识分子所熟悉的观念、思潮、文化这些视野之外，是否还有非观念、非思潮、非文化的力量在起作用？后者的力量实在是大得太多太多了。

马克思说，武器的批判胜过批判的武器；列宁说，“战争促成了革命”；毛泽东说，“枪杆子里面出政权”。且不论其价值判断，作为事实描述，都是一些道破天机的大实话。实话虽然浅白，却是见道之语，总比一些绕山绕水的学术神话更富有历史信息量。反过来，让某一种观念思潮为某一种政治变局负责，这种说法貌似深刻，追思到底，反可能避免不了一个令人尴尬的问题：这种说法与流行大陆的那种论证某某主义必然胜利、某某主义必然失败的庸俗史观，除了形式对立，在实质上又有什么差别呢？

我以为，无论是为了颂扬还是贬低这种思潮对于该国民族命运的影响，这两种说法，一种是思想史本身自我扩张形成的学术神话，一种是出于功利目的的意识形态，都应该为严肃的历史学家所不取。

以上是就史实讨论，提出两处疑惑，以供商榷，为一个方面。以下另一方面，从史学方法论层面来讨论，则有如下意见——

历史不是思想一家的历史，历史学也不是思想史一家的历史学。思想史的解释是有效的，也是有限的。一个思想史家，既应对本领域解释的有效性有足够的自信，也应该对本领域解释的有限性有充分的自觉。

一部中国现代史，从一九一九年的五四运动到一九四九年的沧桑巨变，是需要政治史家、经济史家、社会史家、军事史家、乃至国际关系史家综合回答的问题。其间，思想史家当然可以发言，而且必须发言。但是，每一领域的专家在参与回答这样一个综合问题时，往往容易强调他所研究领域的特定对象在整个综合过程中的作用。也就是说，每一个人都可能发生这种偏向：把一个多元多次方程简化成一个一元一次方程，只有一个Ｘ，而且这个Ｘ多半还是他所研究他能解开的那个Ｘ。

比如说，让政治史家来回答上述问题，他可能会把这段历史简化成某些政治家的谋略成败史。如果让意识形态专家来解释，那就更加不堪，他会干脆把这段历史简化为某一学说必然胜利另一学说必然失败的证明史。使学者们望而生畏的那些意识形态庸俗史观就是这样出现的。但是，在学者们对本领域解释范围产生足够的边界意识之前，他们也没有足够的理由讥笑意识形态史学观。因为在这种情况下，尽管学者史学观与意识形态史学观不同，甚至得出的结论截然对立，但是学者史学观与意识形态史学观在方法论上却是相通的：都是把历史逻辑化，把历史简化为某一种因素出现以后，就不断向着这一因素所决定或者所负责的方向持续演变，直至一个不可改变的结局最终出现的逻辑过程。他们所不同、所争论的，只是对这个不可改变的最终结局，给出了不同的价值判断，或者欣喜，或者愤怒。

余英时学术著作进大陆，据我所知，严肃的学者普遍持欢迎与接受态度，于此同时，也有一些学者感觉他有意识形态色彩。原因何在？有人归因于他特定的政治倾向。我不想如此简单论断。要求一个有具体生活环境的思想家不能有特定的政治倾向，就如要求人走出自己的皮肤一样，这是一种苛求。不能设想，只允许海峡某一边的学者有意识形态立场，不允许另一边的人有其它意识形态立场。有着这种要求，或者不自觉地以这种要求作学术判断的人，不仅是不公正，而且说明他本身的意识形态立场已经发展为意识形态的偏见，那就妨碍了学术对话的正常进行。我以为，余英时先生对五四思潮的反省，如果说曾经发生过某种偏差，并不是简单地直接来自意识形态立场。这种偏差，或许是来自一个更深层次，来自历史学家尤其是一个优秀的思想史家很难避免的一个职业性偏向，即类似黑格尔式的历史本质主义的偏向。

所谓黑格尔式的历史本质主义，简略来说，是这样一种历史观：它能够在纷纭繁杂的历史事实中抽得出一根发展线索，依此排列组合，历史过程将变得符合人类的认识形式，既有价值目的可以发现，又有发展逻辑可以解释；尤其重要的是，历史将在整体上，而不仅仅是在局部范围内能够认识，因而也就能够把握，能够预测。黑格尔式的历史本质主义对思想史家而言，几乎是一种职业诱惑。一个优秀的思想家，不一定要读黑格尔，才能产生这种倾向，它完全可以自发地产生。甚至可以这样说，越是优秀的思想家，越难摆脱这种诱惑。那种满足于见树不见林的平庸史学家，反而感觉不到这种诱惑。

这是从历史本质主义的客观魅力而言。从思想家主观这一头来说，思维的逻辑性多半是思想家的特有秉赋。然而也正因为如此，当思想家是以思想史为他的研究对象时，就容易发生这样的情况：在历史中寻找与思维逻辑性相同的东西，即历史的逻辑性。而能够满足历史逻辑性的历史材料又多半是思想史的材料，因为思想史的材料往往最具前后相因的继承性、内在

发展的联系性、以及它自身存在形式的逻辑性，同时，还能满足思想家对思想本身的重视。然而，危险往往就潜伏在这里：经过思维逻辑的排列、组合与抽象，是能够出现这样一部思想史的，它能将相应时期的政治的、社会的、经济的、外交的、乃至军事的诸多因素象经过磁化的铁屑一样向着一个方向，即思想史的方向排列，以说明观念逻辑一旦出现以后必然经过的路径。不幸的是，到了这种时候，真实情况恰恰相反，恐怕只有作者思维逻辑的扩张，没有历史逻辑的延伸，后者很可能是前者的注入与放大了。

被余英时先生批评的五四激进思潮，其深层病根恰恰发生在这里。人类中的少数先知先觉自信能够认识、解释、预测、乃至把握人类历史，而一旦把握了历史，就象传教士摸到了上帝心坎一样，可以按造理性设计，大规模地铲除既成社会，重组新型社会。这种历史本质主义或称历史理性，是西方启蒙时代填补上帝淡出的最大补足物，也是人类所能产生的最大神话——自我神化。正是这一历史理性的乐观发现，才允诺给一部分自信已发现这一秘密的思想家以改造历史、创造历史的权力。在此之下，方有种种大规模破坏传统社会、大规模重建新型社会的自以为是的合法性。这是五四激进思潮之源头，经过二百年在欧亚大陆的流变，到中国近代方形成余英时先生所批判的某种意识形态。在这个意义上说，五四思潮与黑格尔历史本质主义有精神血缘的联系。近代意识形态如果撇去其下游的庸俗流变，客观承认它在上游源头还有其学理来源的话，那么，它确实是启蒙时代历史理性的一个遥远后裔，黑格尔历史本质主义的一个遥远后裔。

时至今日，经过英美经验主义的长期对峙，以及实证主义的广泛影响，让一般的西方知识界人士承认下列判断可能已不太困难：

人们可以有分门别类的专门史，但不可能有一部前后左右能用逻辑线条拉紧的通史。正如当代哲学家已经习惯说——从本质上说，本来没有本质；当代历史学家也应该乐于承认——从历史上说，从来就没有历史。在此以前，人们认为有历史，只不过是把各种专门史的总和误认为历史，或者干脆说，是把历史编撰学误称为历史。

但在中国，有两个原因，使人们难以产生上述认识。

一是中国的文化大传统是以历史学为经度基干三千年一贯的文化传统，以至有不少学者认为中国文化不是别的，而是“史官文化”。这个“史官文化”，在世界文化史上是独一无二的。要在这样一个“史官文化”中，消解对历史学解释功能的过高估价，极其困难。二是中国近代发育的思想文化新传统中，从法国、德国传沿过来的欧陆历史理性因素，甚于英美经验主义与实证主义因素。海峡两岸的意识形态，在其初始阶段，都是“以俄为师”，内里却是以法为师、以德为师。这个新传统，更为顽强地妨碍着人们产生上述认识。

正是在这个意义说，我完全赞同余英时先生开创的从五四时代开始反省的思想方向。然而新传统之顽强，不是在意识形态层面上就事论事的平面批判就能解决的。甚至即使将批判延伸至某一学科的学理层面，那种历史理性的思维定势不破除，也未必能彻底解决问题。而且，要消解这个新传统造成的思维定势，也不是某一方的任务，而是需要海峡两岸学界人士的共同反省，共同努力。如果把这种反省与批判限定在某一特定领域，或者限定在特定所指的具体空间，那么这种反省与批判就有可能搁浅，甚至发生这样的尴尬：被批判者的某些思维要素改头换面，又绕回批判者自己身上。如五四一代激进人士，正是因为过高估计思想文化的观念性力量，才接受欧陆历史理性，发生了被余英时批判的激进思潮。但在七十年后，当我

们开始对五四思潮的批判时，一旦抽去具体的历史情境，以这一思潮的观念性力量，将一九一九至一九四九凿空打通，这样的治史方式与思维方式，不也发生了同样的失误吗？从门口扔出去的东西，又从窗口绕回来了。

我的这些商榷意见，相对余英时先生而言，已经是“马后炮”，可能无多大价值，因为他把香港中大那篇讲演收进集子时，已作了很大改动。不过相对那篇讲演在大陆的诸多读者朋友而言，可能还未过时，故而不揣累赘，在此提出，以就教于持不同意见的朋友。

五四以来的两个精神“病灶”

今年是在科索沃危机中迎来“五四”八十周年纪念。部分知识分子和留学生群在声讨北约的声浪中，出现反美反西方激烈情绪，与八十年前那一代知识分子受巴黎和会刺激急剧转向左倾，十分相近。这就给今年的纪念出了一个题目，正好以此为题，认真反思一下八十年的历史教训。

新文化运动承洋务思潮、戊戌变法、辛亥革命而来。从上一个世纪中叶开始，中国人以英美为师，先器艺，后政制，终于把远东第一共和的近代宪政体制搭出了一个轮廓。至１９１５年新文化运动，提出“德先生”和“赛先生”，顺势而动，成绩斐然。但也不是没有缺点，比如说，过于强调文化观念作用，形成文化决定论，在打倒孔家店这一问题上留下了遗憾。虽然如此，以英美为师融入近代民主潮流这一大方向，却健康发展，还没有逆转。新文化运动两种思潮交汇而成。一是以胡适为代表的自由主义者，这一派人坚持从严复那里开辟出来的英美方向，坚守渐进理性，积寸为尺，小步快行；缺点在于不耐制度层面的艰苦积累，认为要从中国文化的总根子挖起，政治刷新才有基础。胡适在政治理念上是渐进派，但在文化理念上却是激进派。他立志二十年不谈政治，要从百年树人做起，当然有受激于张勋复辟、政潮黑暗、国民冷漠这一面，值得同情；其重视文化教育的苦心，也不能简单否定。但从思维方法说，认为世间有总根可寻，只有挖根改造才能开出崭新局面，已有一元论迹象，偏离了自由主义的经验论历史观。由此产生的文化决定论，遗患至本世纪八十年代大陆新一代启蒙运动，还有遗迹可寻。更为麻烦的是，文化理念上的这一激进姿态，与另一类从不同方向上过来的思潮冲动发生了局部重叠，由此发生两派人的短期合作，同时也预示了日后的分道扬镳，新文化运动与五四之间出现历史的断裂。

后一派人大多从日本来，政治思潮以陈独秀为代表，文化思潮以鲁迅为代表。当时的日本是个中转站，向中国转驳进口从法国、俄国过来的激进革命思潮。１９００年留学生翻译卢梭《民约论》输入中国是在日本；１９０５年孙中山《民报》发刊词中提出“举政治革命、社会革命毕其功于一役”，是在日本；１９０７年刘师培在《天义报》上第一次翻译介绍“共产党宣言”也是在日本；１９０５年至１９０７年朱执信主持《民报》与梁启超为欧陆社会主义还是英美自由主义发生论战，还是在日本。此次论战中，朱执信社会主义理论之自觉，比１９１９年李大钊与胡适发生“主义与问题”论战时的立场，有过之而无不及；更有甚者，孙中山二次革命后成立“中华革命党”也是在日本，其密谋性质的组织方式与俄国列宁主义建党路线（所谓布尔什维克路线）不谋而合，后来援俄为师改造国民党，即有此前缘。陈独秀、鲁迅等饱吸日本空气，自然形成其浪漫激进的革命理念，从他们的日、俄、法知识背景

出发，要从根本上掀翻中国的老屋、铁屋，自然不满意于辛亥以后中国的舆情氛围，与从英美归来的胡适等人那一点文化决定论重叠在一起，于是同床异梦，短暂合作，这才有新文化运动。

１９１９年的巴黎和会是新文化运动的结束，也是五四运动的开始。此后中国，以五四统称新文化运动和五四运动，但两者之间的断裂已经被五四这一独断符号遮盖，新文化运动提出的“德先生”和“赛先生”也被五四之后的民族主义浪潮裹胁而去。胡适事后对两者之间的断裂，是有感觉的。一方面，他肯定五四是“全国青年的大解放”，“经此轰动”，“方才有中山先生赞叹的‘思想界空前之大变动’”，另一方面，他坚持认为五四运动“实是一项历史性的政治干扰。它把一个文化运动转变成政治运动”。胡适还在留恋他的文化决定论，但政治变革确实不能长久以运动方式“轰动”前进，却是真的。经此断裂，社会变迁折向另一方向，经济、文化、政治参照系从洋务运动以来的以英美为师，一变为五四以后的以俄为师，这一变就是半个多世纪。直到文革结束，改革开始，中国大陆才从以俄为师之歧路旁出，一步三回头地回转以英美为师的老路，曲折回归近代文明的主流。转折之间，“轰动”六十年，整整一个甲子，三代人的血泪精华！

那一次近代中国转向歧途，起始于巴黎和会列强出卖山东权益于日本、苏俄突然宣布废止此前俄国政府与各国签定的所有条约。此后中国知识分子的大规模左倾化，还有一次，是在四十年代中期。如果说前一次左倾化是受激于外，抗议西方列强的外交密谋；后一次则是受激于内，抗议国民党政府腐败及其造成的社会不公，由此也涉及美国，当时还来不及叫“跨国资本”，就叫“帝国主义的狼子野心”。事后平议：当年之抗议，皆应抗议，确实理直气壮。但抗议以后出现的历史转折，为何都为众人所不曾预料？从知识分子认知模式这一头说，应该有一些教训。

其一，对自由民主的价值追求，是否应该超脱对国际外交的期待？苏俄片面终止前政府与各国的条约，其中对中国的欺骗与觊觎，已经为斯大林新沙皇行径证实，自不待言；即以西方民主国家而论，他们的外交活动既是其国家内部特定价值体系的外延，也有国家利益的具体盘算，如果不是这样，倒反而奇怪了。就东方国家追求民主自由的知识分子而言，不也是一样？五四那天，一代人上街游行，就是因为自由民主的理想受到了民族感情、国家利益的冲击。因此，对西方民主国家的外交活动，该支持就得支持，该抗议就得抗议，其中最为关键的一点，是将自己的价值追求，不是栓系于西方政府的国家行为，而是定位于从西方历史中发源的自由、民主传统。前者如水流转，朝是夕非，后者有普适价值，恒定不易。五四一代人的迷误就发生在这里：先是将自己的民主自由价值追求栓系于西方某一国政府的贤人外交，如威尔逊的“公理战胜”，一旦发现对方在“公理战胜”下还有具体的外交盘算（或者确是贤人，却受制于内政外交的掣肘），立刻高呼上当受骗，不仅正当抗议此类外交运筹损害本民族利益，而且将此前追求的民主自由价值弃若蔽帚，掉头而去，跌入另类价值体系的怀抱。

其二，对社会不公的批判，能否分清两种批判立场？一是从自由主义立场出发，旗帜鲜明地批判社会不公，同时维护自由经济的空间与宪政民主的渐进路径；二是从激进革命的立场，在批判社会不公的同时，将自由经济和宪政民主视为社会不公的老根，要连根拔除“西方资本主义的罪恶”。

上述教训中的错误认知模式，其一是与民族主义纠缠在一起，其二是与民粹主义同根共长。中国近代自由主义潮流之所以一波三折，国际地缘政治里日、俄为祸，横暴插入，当负主要

责任，国民党政权抗战后的急剧腐败亦难辞其咎，不能全部归因于知识分子的观念选择。但从知识分子本身的反省来说，“以俄为师”所标志的那股左倾力量，能够从政治思潮变化为思潮政治，挟政治之暴力，横行天下，确实有沉痛教训可寻。

民粹主义有两个历史来源，一是中国文化中的大同理想。中国近代知识分子的精神结构多半为两截：上半截为政治自由主义，下半截为经济社会主义。下半身的思想资源，多半浸润于儒家《礼记·礼运》篇里的“天下为公”理想。这一农业社会的大同理想，使知识分子殊难理解市场经济的特殊结构，及其为民主宪政所提供的必要条件。所谓“十月革命一声炮响，给中国送来马列主义”，这个俄式社会主义在它的家乡就与上一世纪的俄国民粹主义难解难分。而中国人听到“一声炮响”，打中的恰好是自由知识分子的下半截：经济上的农业乌托邦，一个积累千年的巨大痒处，“千年巨痒”！社会主义的空想与农业乌托邦“千年巨痒”是有同构效应的，两者一拍即合，俘获了一代又一代中国人的浪漫激情。二是中国士农工商社会结构传统。一旦现代化起步，士农工商社会向工商社会演变，此前四民之首的士，多半不能适应这一社会转型，很容易与最为相邻的农民阶层发生相互扶持共同抵制的不平之鸣，而且还能占领道德抗议的制高点。民粹主义可以表现为五四前章太炎的文化复古；五四后李大钊在天安门广场上的热烈演说——“庶民的胜利”；也可以表现为三十年代流行于上海亭子间左联作家和酸涩文人的“怀乡小说”；还可以表现为世纪末“后现代”新左派思潮，内里追求与国际新潮学术接轨，外观则借用这一口号反社会不公，迎合国内社会生活中的道义激情。符号一变再变，哪怕是从巴黎进口的（凡是新潮符号多从法国进口，并不自今日始，世纪初即已如此），却变不脱中国知识分子从农业社会“士”蜕变不久，对社会结构转型的前现代隔膜与不适应，就在那个“千年巨痒”上搔来搔去。

民族主义来源于中国近代历史受尽外敌凌辱的集体记忆。民族主义有两种表现形态。一是理性的，既能严守民族气节，又能与左倾排外划清界限。其最佳事例，是在五卅运动激进风潮失败之后，丁文江在谈判桌上居理力争，迫使英国当局放弃上海租界的领事裁判权。二是狂热的，借爱国而媚上排外，百年内频频发作，至今没有得到清理。后者肇祸莫过于义和团扶清灭洋，以辛丑条约收场，民族危机跌入更深一重；此后中间一幕，是文化革命中火烧英国代办处，暴露左倾政治与扶清灭洋的内在联系；至本世纪末，终于出现“中国可以说不”那样的装腔作势、北大学生对克林顿提问时的拙劣姿态，以及此次科索沃危机发生，部分留学生放着在海外能看到的多元报道不说，却有意迎合大陆传媒的片面报道，提议成立“抗北援南军”、紧急呼吁朱熔基推迟访美等各种亢奋表演。

五四以来的历史教训当然还不止这些。但是仅此两端，已经把近代中国折腾得够受了。老话说，“庆父不死，鲁难不已”。这里说的“庆父”，当然不是指人。不同意见的朋友，只要不是存心媚上排外，还是可以平静讨论的。我这里指的是民粹主义和病态民族主义这两个精神病灶，拖得太久。也不是什么后现代的富贵病、疑难杂症，而是前现代的常见病、多发病，时时冒烟，常常发作，与新文化运动的断裂、五四之后的以俄为师、知识界两次大规模左倾，有内在联系。已经是本世纪最后一个五四纪念了，再不清理，则将病症带入二十一世纪。百年之病，求下一世纪之艾？那我们就会在二十一世纪中看到更为热烈的发作，热病之后，难免有更为沉重的历史代价紧随其后，那真是“鲁难不已”，不知伊于胡底了。

想起了鲁迅、胡适与钱穆

我时常想起鲁迅，想起胡适，想起钱穆，不太想得起梁实秋，林语堂，周作人。

对鲁迅，我的认识有过反复，感情上有过起伏。６０年代至７０年代是信奉，８０年代则是怀疑、疏离，甚至有些厌烦。８０年代最后一年起，才明白自己所处的年代还是鲁迅的年代。

在片面信奉的年代所形成的读者与作者的关系，无异于一场包办婚姻。除了意识形态读物，你能够读够读到的另一种读物就是鲁迅，你对于２０世纪上半叶的了解如果不满于教科书的灌输，那就去读鲁迅全集后面的注解。由此产生的热爱，是盲目的热爱，没有经过选择的热爱，与包办婚姻有什么两样？包办婚姻是不牢靠的，很容易被第三者插足。８０年代一来，有多少精神世界的新鲜第三者打将进来？由此产生包办婚姻破裂，出现另一种选择，完全正常。经受了８０年代的冲击，还固守原来的状态，并不令人尊敬，而是一种很可怕的状态。

８０年代结束，所有搅动起来的东西开始沉淀下来。这时逐渐对鲁迅发生回归，发生亲近。此时回归，可以说是痛彻心肺之后的理解。他那肃杀的文风，我一度以为是他个性使然，后来方明白是那样的现实环境逼出了那样到文风。他正是以那样的文风忠实地反映了那个时代的黑暗。反过来，现在读林语堂，读梁实秋，你还想象就在如此隽永清淡的文字边上发生过"三·一八"惨案，有过"民国以来最黑暗的一天"？当然，在那样的心境中，鲁迅也消耗了自己。他是做不出也留不下钱钟书那样的学问了。

我怀念鲁迅，有我对自己的厌恶，常有一种苟活幸存的耻辱。日常生活的尘埃，每天都在有效地覆盖着耻辱，越积越厚，足以使你遗忘它们的存在。只有读到鲁迅，才会想到文字的基本功能是挽救一个民族的记忆，才能多少医治一点自己的耻辱遗忘症，才能迫使自己贴着地面步行，不敢在云端舞蹈。

此外，还有一个私心所为，那就是对文人趣味的厌恶。这可能是我的偏见。在鲁迅的同时代人中，多多少少都会读到那股熟悉的气味，惟独鲁迅没有。而鲁迅，本来是比他们中的任何一个都更有资格过上那种精巧雅致的人文生活。在鲁迅的精神世界里，通常是文人用以吟花品月的地方，他填上的是几乎老农一般的固执。他是被这块土地咬住不放，还是他咬住这块土地不放，已经无关紧要。要紧的是，他出自中国文人，却可能是唯一一个没有被中国的文人传统所腐蚀的人。这是一件很平淡的事，却应该值得惊奇。

我曾经以俄国的车尔尼雪夫斯基、别林斯基和陀斯妥耶夫斯基的高度苛求过鲁迅。后来才明白，在一个没有宗教资源的世俗国度，鲁迅坚持在那个世俗精神能够支撑的高度上，已经耗尽了他的生命。想想看，中国人成天念叨鲁迅，有无一人敢于继承他的精神、他的风格？仅此一点，就说明了全部。人人都能谈鲁迅，却是把鲁迅高高挂起，把人晾在高处，任其风干。
鲁迅的生前并不快乐，鲁迅的死后更为凄惨。
鲁迅是留下了缺憾的。

现在知识界用以平衡鲁迅的是梁实秋，是林语堂，是周作人。而我以为，真正能够平衡鲁迅，在鲁迅之外树立另一价值坐标，同时也不辱没鲁迅的是胡适。

胡适的一生是坚持自由主义的一生。难能可贵的是，他是以与这一信仰相匹配的温和态度坚持了６０年，同时不失坚定。他既未被那个时代所激怒，在激怒中一起毒化；又未被逃避那一时代的文人情趣所吸引。他完全有理由走向这两极的某一极，但是这个温和的人竟然做到了某种倔强性格做不到的事情——始终以一种从容的态度批评着那个时代，不过火，不油滑，不表现，不世故。仔细想想，这样一个平和的态度，竟能在那样污浊的世界里坚持了６０年，不是圣人，也是奇迹。胡适的性格，与这一性格生存的６０年环境放在一起，才会使人发现，也是一件值得惊讶的事。

胡适学术建树一般，但大节不坠，人格上更有魅力。鲁迅生前对他有过苛评，但鲁迅死后，当後人问及胡适对鲁迅的评价时，胡适却告诉来者，不能抹杀周氏兄弟在近代文化史上的独特贡献。雷震一案发生，胡适原来对雷震那样的活动方式有保留，用今日某些人合情又合理的标准，胡适完全可以袖手旁观，指责雷震犯了“激进主义”病症。谁也没有想到，当被问及对此事的反应时，胡适竟然那样动了感情。他当场以宋人杨万里诗《桂源铺》作答：万山不许一溪奔，拦得溪声日夜喧。等到前头山脚尽，堂堂小溪出前村。

我曾与一位学界老人谈论此事。老人当时病卧沉榻，突然从床上坐起，口诵此诗，热泪盈眶！

我还时时想起钱穆。

《八十忆双亲、师友杂忆》，那样的书名，未及开卷，就让人体味到儒家的生命观照，是那样亲切自然：身体发肤受之父母，精神生命则发育于师友。两种生命皆不偏废。

学者需钱穆的学术专著，一般读者仅钱穆回忆录即可获益匪浅。钱穆以研究中国文化史著称，他的回忆录本身就提供了一部中国近代文化变迁的可信注释。

钱穆没有读过大学。但是他在苏、锡、常度过的小学、中学生涯，同学中有刘半农、陈天华、瞿秋白，教师中有吕思勉等，一时人文之盛，令今天的牛津、剑桥的博士都羡慕不止。１９４１年夏，他回乡省亲，当时声望已不在吕思勉之下，吕思勉邀其回常州第五中学讲演，钱穆恭敬从命。一代国学大师，与当年的师长比肩而立，竟句句以学生自居。他谆谆告诫那些年轻的校友：

此为学校四十年前一老师长，带领其四十年前一老学生，命其在此演讲。房屋建筑物质方面已大变，而人事方面，四十年前一对老师生，则情绪如昨，照样在诸君之目前。此诚在学校历史上一稀遘难遇之事。今日此一四十年前老学生之讲辞，乃不啻如其四十年前老师长之口中吐出。今日余之讲辞，深望在场四十年后之新学生记取，亦渴望在场四十年之老师长教正。学校百年树人，其精神即在此。

钱穆在学问上与新文化运动分道扬镳，但是他公正地感谢是新文化运动的中坚人物提携了他。顾颉刚回苏州探亲，发现了钱穆的才华，推荐他进燕京大学任教。一个没有大学文凭的中学教师，一步登上了大学讲台。后来他与胡适失和，但并不影响胡适聘他任北大教授。所有这些回忆，反过来该能纠正一些时令学人对新文化运动及其人物批评过盛？

鲁迅，胡适，钱穆，三人之间，一个与另一个相处不睦，然而他们却构成了３０年代知识界的柱梁。我们是喋喋不休地重复梁实秋的雅舍、周作人的苦茶、林语堂的菜谱，还是老老实

实地告诉我们的学生，我们曾经有过鲁迅的社会批判、胡适的自由思想与钱穆的严谨学业？三者合一，应该成为我们向学生介绍３０年代知识分子的三种主要形象。那是一个已经逝去的铁三角，他们凝视着这个轻佻的当下，沉默不语。

一九九八年自由主义学理的言说

1998 年的中国学术思想界，最值得注意的景观之一，是自由主义学理立场的公开言说。尽管它还很弱小，时常处于各种误解、歪曲与压制之中。

一，首先是自由，然后是主义

在中国特定的语言环境里，要问它是什么，首先要从它不是什么说起。

自由主义首先不是"自由化"，以往被称做"自由化"的内涵要么与它不相干，要么是对它的歪曲。其次，它也不是如毛泽东早年在"反对自由主义"那篇名文中所描述的那一类：迟到早退，背后议论，或者随地吐痰。然后，它还不是最新出现的一种时髦说法："如果它是一种多元化的宽容态度，那么我就同意"多元化也罢，宽容也罢，第一应该针对权势而言，同时也是每一种学说与其它学说睦邻相处的外部规则。这一规则不仅对自由主义有效，也对其他正常学说有效。因此，如果只谈论每一种正常学说都应遵守的外部规则，并以此作为取舍的标准，那么你就不必只取舍自由主义，你可以同时同地同意无数种学说。"我不同意你的意见，但我坚决捍卫你发表意见的权力"，这是自由主义的名言，但是这一态度是为了保护各种学说能够充分发展自己的那"一元"，以形成"多元化"的总体景观。如果要求每一种学说都以这样的外部规则来取代自己的内部结构，那就无异于抹平差异，劝说每一种学说即时自杀。每"一元"的自杀，其总体效果则是"多元化"的自杀。因此，专制能扼杀多元化，以一种泡沫语言目无定睛地奢谈"多元化"，同样能扼杀多元化。

那么自由主义究竟是什么？

它首先是一种学理，然后是一种现实要求。它的哲学观是经验主义，与先验主义相对而立；它的历史观是试错演进理论，与各种形式的历史决定论相对而立；它的变革观是渐进主义的扩展演化，与激进主义的人为建构相对而立。它在经济上要求市场机制，与计划体制相对而立；它在政治上要求代议制民主和宪政法治，既反对个人或少数人专制，也反对多数人以"公意"的名义实行群众专政；在伦理上它要求保障个人价值，认为各种价值化约到最后，个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具。

这样的一种学理要求，卑之无甚高论，以常识语言可以说得清楚。事实上，自由主义自英国形成系统学说以来的二百年，它的言说基本保持着一种低调风格，从低调进入，既护卫宪政民主市场经济的法律政治平台，也化成当代文明社会普通公民的日常共识。但在中国的这一百年，自由主义得到言说的机会却并不常见。1957 年以后，这一学说基本沉默。进入八十年代，它重新发育，但一开始只能借用其它学说的理论符号。只是到了九十年代后期，在知识界明显分化以后，它才逐渐"挤出"门缝。

这条低调言路能够"挤出"门缝，围绕下述三个思想人物的议论，由小渐大，起了一个扫清外部路障的作用。

1998 年关于顾准，有新的发展。首先是因为有新材料<顾准日记>的出版，随着顾准生平材料的逐渐披露，又有更多的人进入了言说顾准的行列，。这就自然出现不同的声音。林贤治先生提出了究竟是有一个顾准，还是有两个顾准的问题，罗岗和薛毅在最近两期〈二十一世纪>上提出对顾准研究的不同意见。来自不同知识背景和学术训练的人能发出不同声音，且不论是否论证周密，首先有助于消解随时可能出现的神化倾向，同时也说明顾准研究跨过了初期介绍阶段，正在向纵深发展。但是这一年关于顾准的言说中，最值得注意的，还是李慎之先生为<顾准日记>所作的序言。这篇序言不仅事先已回答了薛毅所提顾准究竟是不是一个理想主义者的问题，更为重要的是，它第一次挑明了顾准的思想定位：
顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。……。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他思想实际。
在已经到世纪末的今天，反观世纪初从辛亥革命特别是五四运动以来中国仁人志士真正追求的主流思想，始终是自由主义，虽然它在一定时期为激进主义所掩盖。中国的近代史，其实是一部自由主义理想屡遭挫折的历史。然而九曲黄河终归大海，顾准的觉悟已经预示了这一点。

此前学术界对顾准思想的追思和研讨已有十年，无论是同意还是反对，人们都已明白顾准临终前达到的思想境界，再也不是一般意义上的民主启蒙派，而是一个"出走的娜拉"；再也不是以 1793 年法国革命激进阶段为肇始的欧陆传统的凌空蹈虚者，而是一个回归英美传统以 1688 和 1787 为年谱标志的经验主义者。他的精神指针最终定位于自由主义，这已经是一个公开的秘密。李慎之先生在这里是第一次破题，发出了 1998 年自由主义公开言说的第一声。

1998 年 5 月，中国第一学府北京大学在多声部合唱中庆祝百年诞辰，刘军宁编辑出版<北大传统与近代中国>一书，凸现了北大自由主义传统。李慎之再次作序，以他那一代人的特有语言说：

世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类历史上规模最大的试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光。

那一个月里的北大内外氛围，读者应该记忆犹新。能如此强调北大自由主义传统者，不仅需要见识，而且需要胆识。日后的思想史研究者若追寻自由主义在九十年代如何"挤"出门缝，当会注意到上述两篇并不太长的序言。

第二个话题话题开始于三年前出版的《陈寅恪最后的二十年》。由于该书第一次披露这位史学前辈弃世前孤苦境况，一时洛阳纸贵。那时的读者能在阅读中宣泄与传主类似的情感即已满足，多半不去计较该书作者将宝贵史料淹没于无节制咏叹的文人滥情。但此后陈寅恪的话题却始终在文人之间徘徊，强化旧式士大夫情绪，很少有文章触及更为深刻的层面，倒真成了一个问题。1998 年林贤治和张志扬开始就这一话题提出异议。林贤志认为陈寅恪其实是一个文化遗民，并无多少思想史意义。张志扬则批评陈寅恪给他的学生立的规矩"从我学者

方为我的学生",并无现代学者宽容不同意见的气度。这样的不同声音当然有它的积极意义。但是仔细分辨陈寅恪为门生立规的前后语意，张志扬批评能否成立，尚待商榷，值得延伸的应是林贤治的意见。这一意见或能刺入下面一个层面：即使如林所言，陈寅恪是个文化遗民具有浓厚的文化保守主义倾向,一个文化立场上的保守主义者是否可能同时出现自由主义倾向？如有这一可能，自由主义者又当如何面对？之所以这样提问，一是因为海外学者余英时关于陈寅恪的研究结果反复指向这一层面，国内学者却几乎无有应对；二是因为以往中国自由主义的发展在这一层面上留有惨痛教训。从学理上说，政治上的古典自由主义与文化上的保守主义应该是一个硬币的两面，至少能成为思想上距离不远的盟友，但在中国的历史环境中，情况恰恰相反。双方大动干戈，有过三次以上文化论战，将主要精力消耗于横向作战，忽略了正面堵着他们的共同障碍。而历史则比学理更直接地展开它的讽刺性画面：1946 年 12 月 15 日晚 6 时半，陈寅恪不是与别人，恰恰是与那一时代自由主义代表胡适乘同一驾飞机离京南下。那一幕天地玄黄，应该是双方刻骨铭心的共同记忆。自由主义与文化保守主义的不正常关系延续了近百年，至殷海光晚年在病榻上与徐复观接近言和，方出现一线转机。今日自由主义能否承继那一线转机，从此与文化保守主义睦邻善处，再不发生近代史上那类虚火空耗的文化论战，关系到九十年代以后这一言路能否健康发展。林贤治发上述异议，可能不是从这一角度发问，但无意中触及了这一层面。所幸 1998 年自由主义的再次言说，一开始就在这一重要层面有了回应。这年 2 月出版的<公共论丛自由与社群>专辑，发表有王焱"陈寅恪政治史研究发微"一文，第一次从自由主义学理角度正面迎对这一棘手问题。该文最后的结论是：

如果说陈寅恪是保守的，这种保守也是对自由的保守。在法国的激进启蒙传统看来，保守与自由是对立的；而在苏格兰启蒙传统看来，保守与自由却是一致的。……从中古史到明清史研究，我们从陈寅恪随时变化而发生的转变就可以看出，他对古典自由主义的这一精义颇能领会并运用自如。由于本世纪自由主义在制度实践方面世界范围内的成功，结果出现了一个耐人寻味的现象，那就是"保守"的旗号时常为威权主义盗用，而自由的理想却往往被激进主义裹挟,从而导致了问题的混乱。作为后人,我们今天更不应僵化地看待自由和保守的关系。

仅就陈寅恪是不是一个文化遗民而言，可能还难以反对林贤治那样的提问。王焱一文阐释陈寅恪的自由主义立场时,也未能以足够篇幅说明陈寅恪在这一点上有足够的主观自觉。不过,王焱此文的贡献不在于全面刷新有关陈寅恪的言说,而在于能否填补上述延续多年的理论盲点。1998 年自由主义重新"挤"出门缝，在最初一年的言说里，已经注意到几代前人的误导，即此而言，这篇文章在目前可见的关于陈寅恪的种种言说中，也是不应被忽视的。

第三个话题是青年作家王小波英年早逝。这一年关于王小波的议论，出现了一些溢美之词，只会帮倒忙。但若"挤"去某些语言泡沫，王小波作为一个自由主义作家被人们怀念，也不是没有理由：作家、文艺批评家多半亲近欧陆传统，与英美精神距离较远。能站在英美自由主义理念上写作，而且写得得心应手，实属罕见。从五四以来，如果说中国近现代人文知识分子有什么集体性格一以贯之，那就是人文性格与文人旧习难分难解。所谓文人旧习，不仅仅是传统的文人情趣，更重要的是文人化的思维惯性：凌空蹈虚，逻辑跳跃，在越界讨论社会政治问题时，带球越位，将文学思维穿入严肃的理论论证，多半具有"目的狂""方法盲"或者是"批判狂""操作盲"的病态激越，用韦伯所言，即意图伦理过剩，责任伦理匮乏。文革中我在各地大学读大字报，那些有说服力同时也不乏文采的思潮文章，多半不是出自文科学生，更不是出自专练写作的中文系学生之手。当时留下的这一奇怪印象，和今天偶尔读那些出自中文系知识结构的思想性论文所产生的新鲜印象重叠在一起，实难磨灭。这一年后来出现的

对自由主义的误解、气愤乃至攻击，也证明了这一点。就国内来源而言，这些批评大都出现在以中文系训练为思维模式的文学界、文艺评论界，以至有朋友称这一思潮只是一种文学现象，不值得认真对待。我本人不一定同意以此概括，但这一现象之出现，确实说明五四运动并没有消除中国的文人传统，相反是以现代白话文为包装延续了这一传统，甚至将这一传统发展得更顽固，更具魅惑力，用这些朋友喜欢的术语而言，是更具"现代性"要求中国的文科学生扭转这种从旧式文人到五四新文人的历史惯性，犹如转换血型一般困难，不能强人所难。此外，也不能因此而出现学术生活的"出身论"，因为出身于中文系，就不允许在非文学的问题上发言。但是，既然进入社会政治问题层面，要求他们在写作时能在相关理论背景上多做准备，在提出一些至关重大的方向问题时，能在责任伦理上低调斟酌，应该不算过分的要求。以此论及王小波，就不能不承认他是一个异数。。这一异数可能出自他独特的知识结构，一开始学的是工科，后来又念的是社会科学，惟独没有受大陆文学圈尤其是文学评论圈熏染。他的杂文成就高于其他领域，可能就与杂文论及社会时政需要调动非文学训练的知识背景。这一异数之出现，是 1998 年自由主义言说在学理之外的一个意外收获，但对文学圈而言，因为是异数，自然觉得陌生。我们从今日议论王晓波者，大多是文学界之外的人士，而文学界中人反而不能或不愿议论，也能管窥一二。说破上述文人新传统，可能会伤及文学型知识分子的思想自尊，但即使刺耳，也必须说破。

其二，王小波的写作风格，无非从低调进入，同时还能守住必要的精神底线。若只有低调进入没有精神底线，则会向下坠入虚无主义的泥沼；若只有精神底线却从高调进入，则难免意识形态之末路。以往的思想氛围在亢进高调和犬儒溃败之间摇摆，显然与没有上述平衡有关。中国思想气候如它的的自然气候一样属大陆干旱型，暴冷暴热，不能向上突破，即掉头向下，呈溃决性向下突破。亢进之后，必有虚脱，1989 以后痞子思潮大面积溃疡，延伸入知识界，则是包装得较为精致的犬儒主义，即已说明了这一点。如何在低调进入和精神底线之间保持平衡，如鲁迅所言"韧性的战斗"，确实不易。王小波风格在此时出现，不疾不徐，不温不火，确实难能可贵。这一风格的特点，是经常翻到事物的反面去想，这一点，恰好与自由主义怀疑论的低调风格吻合。但自由主义以学理术语费尽万言，亦不能如王小波文学作品更直接更适时。。因此，1998 年言说王小波，不在于他的作品文学含量有多少高低（我看不出他已经到了能获"诺贝尔奖"的地步），而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格，这一风格不仅对文学有益，对从事学术思想者而言，也是一副适时的清凉剂。

其三，最值得言说的还不是他的写作，也不是他的风格，而是他的生存方式。王小波是谁？简而言之，什么都不是，只是一个辞职的人。辞职而写作，不仅意味着拒绝那一份薪俸，而且意味着切断与权力体制的一切联系。在这一意义上说，他颠覆了目前流行的关于专业与业余的定义：他才是一个专业写作者，是当之无愧的专业作家。而我们这样拿着一份薪俸拥有一个职称来写作，无论是写论文，还是写小说，反而是业余写作。王小波的生存方式衬出了我们的尴尬，这样的尴尬，应该说是一种病态，却习焉不察，反不能分辨什么是专业，什么是业余，什么是正常，什么是反常。此外，学者分析论文本，多喜爱向着文本的后面挖，追究文本后面的知识谱系，而不是向着文本的下面挖，挖掘避文本下面的生存状态。但常识告诉人，只要是常人，他的形而下的生存方式对其形而上的思考，具有压倒性影响，超过知识谱系之影响。这句话可以从两面说：对王小波而言，他所获得的形而上自由程度，与他在形而下层面割断与体制联系的程度呈正比；对评论者而言，之所以谈论他的写作方式和风格，而不愿以同样的热情谈论他的生存方式，是因为这一生存方式对评论者的生存方式有无形的心理压力。不能要求人们都向王小波看齐，但是他的生存方式至少能提醒人，自由主义不仅仅是一套高头讲章，它还是一种身体力行的生活态度。这样的生活态度不是用来标榜自己拥

有多少流行词汇，如"多元化"如"边缘化"如"殖民化"如"现代性"最后如"自由主义"这个名词本身。自由主义不是用来谈论的，它是用来走路的贴着地面步行。今日所论自由主义，不是黑格尔式的"内在自由"，它是提醒你直面外在不自由的现实，首先面对权力体制，包括面对那个有软性包装能与国际接轨的学术体制或作协体制。它并不要求你反抗，也没有理由要求你辞职，但能提醒你拒绝，一个人一个人一点一点地拒绝，而且拒绝的程度可以量化：一个人有多大程度拒绝，就有多大程度自由：有多少人拒绝体制，就有多少人获得自由。

因此，无论是言说顾准、陈寅恪，还是王小波，也无论是指称其学理层面、文化立场，抑或直陈其生存方式，1998 年的言说应该能达成这样的共识：在任何情况下，用这句话总结自由主义，可能都不会说错它首先是自由，然后才是主义。

二，新左派的批评

围绕顾准、陈寅恪、王小波的言说，自由主义"挤出"了一条细小言路。与此同时，知识界则围绕自由主义言路本身，发生着更为深刻也更为严重的分歧。

经过八十年代的基本启蒙，自由主义如有论敌，已经不太可能在前述学理层面遭遇。至九十年代，市场经济改革继续运行，而政治体制改革却迟迟不出，前者与后者重叠，老体制积弊重重，却趴在新机制上吸吮其生命；新机制既"寻租"又"抗租"，不得不以对立的方式养活着寄生者。九十年代以后的中国比任何时候都好看，也比任何时候都难看，它的复合成分太诡谲太驳杂，以至从任何一个角度看去，都需要从一头牛身上剥下两张皮，甚至更多张皮。而知识界自八十年代最后一年破位下行，每日每时都在分化，至今还没有走出其下降轨道。知识界内部对八十年代的反思批判，曾经有过一个健康的起点，但在外部横向拉力的作用下，行之未远，即中途变质，又兼各种外来话语的冲击，逐渐在反思中迷失了方向。知识界的舶来符号，投射在上述客观现实层面，并没有帮助人们减轻认识它的困难，而是在它的表层又涂上了新一层西洋迷彩，使得中国人在认识自己的国情时增加了一层困难：在阐释自己的国情时还必须绕道巴黎，经过一次后现代语义的换算。自由主义在如此语境登场，又坚持它的常识叙述，努力恢复事物的本来面目，这样，它所遭遇的挑战，就再也不是单纯的学理分歧，而是具有当下现实性的社会经济甚至政治走向的辩论。这样一场辩论，即使双方都有善良的愿望，在客观上却已经是难以避免了。

从各种已经出版的书刊、文章可以看出，自由主义已经注意到社会现实层面日益尖锐的利益分殊及其冲突。从某种意义上说，它正是注意到这种利益冲突，才比其它言说更为急迫地要求政治体制改革。他们之所以甘冒风险"挤"出门缝，不断地说，反复地说，就是因为他们看到在社会正义问题日益尖锐化的今天，存在着两种危险的倾向：首先是从八十年代末期延续而来的威权主义，因各种既得利益而延宕权力体制改革，既滋长大面积的结构性腐败，又漠视弱势阶层疾苦，压制不同诉求；其次是九十年代知识分子分化过程中新产生的向左转倾向，将社会不满视线移向国内的市场经济改革与外部的世界经济体系，既危及经济领域里市场经济改革的正确方向，又呼唤对外开放过程中反帝反殖民的倒退情绪，反过来，则掩盖了导致述社会不稳定因素的上述真正根源，自由主义同时抵制这两种危险倾向。具体地说，在经济上，它要求深化目前的市场导向改革，与此同时，反对以市场经济改革为名，无偿掠夺低层民众在计划经济时代参与积累的社会财富，也反对以社会正义为名，向内呼唤第二次土改，向外鼓吹义和团式的虚假民族主义；二十年经济改革却无相应的权力制衡，由此积累的社会正义问题，只能通过政治体制改革建立宪政民主的法治形式，而不是倒退回过去的群众性动

员来解决。倒退也许是对延宕的惩罚，正是旷日持久的延宕唤回了今日的倒退冲动，但从韦伯所言的责任伦理出发，自由主义即使能理解倒退所由出之社会根源，也坚决反对图一时之快，大规模动员群众，并由此刺激起百年中国以暴易暴一治一乱的恶性循环。正因为自由主义者同时抵制上述两种危险倾向，在两面陡壁的夹缝中反复述说，固而它在正面承受威权压力的同时，又必然在侧面遭遇来自知识界内部一部分朋友的误解甚至猛烈抨击。

1998 年 8 月，李泽厚先生在回答《中国图书商报》记者采访时，第一次把中国当下思想界划分成两大思潮：一是民粹主义思潮，一是自由主义思潮；民粹主义思潮只要社会正义；自由主义思潮只要市场经济。。李泽厚先生捕捉现实层面学术思想分野之敏感，是值得敬佩的。但是这一次他只说对了四分之一，即他看出了自由主义思潮挤出了门缝，除此之外的三点都不准确：自由主义思潮并不是只要市场经济；相对而立的一方也不是民粹主义；双方的分歧更不是一方要社会正义，另一方则不要社会正义。。他既误解了自由主义，也错误判断与之相对而立的另一种倾向，同时，则歪曲了发生在这两者之间的真正分歧。

这一年 9 月，<天涯》杂志发表韩毓海先生长文"在自由主义姿态的背后"，以比较激动的言辞抨击自由主义这一年在中国的公开言说。韩毓海观点大致为：

1，"他们认为直接民主是万恶之源，而这就是近二十年来我们耳熟能详的高贵的'自由主义'的声音，是当代主流知识分子所代表的意识形态。"2，中国的自由主义者背叛了自由主义的"基本原则"和"伟大遗产"，这一"原则"和"遗产"是："个人自由发展的权力必需得到最大限度的保障和尊重；只有通过各种渠道、各种方式扩大社会成员政治参与的范围，才能最有效地对包括政府在内的集中权力进行限制和监控，才能防止各种形式的专制的产生。""今天在当代中国的'自由主义者'那里，保留的不过是古典自由主义的某些词句，丧失的却是自由主义的精神____反对一切形式的控制之民主。"3，"1989 年在苏东和社会主义阵营所发生的事变，是由于自由主义知识分子和掌握着生产和企业的经济官僚共同推动才发生了这样戏剧性转化的。这是'自由主义'的胜利，不是民主的胜利。因为它同样为现代'社会主义'国家的合法性危机提供了不祥的解决方案这种危机是指：社会主义的斯大林版并没有真正实行生产资料的所有制改造，市场取消后所留下的空白被国家警察官僚填充了，国家官僚实际上扮演着有产者的角色；人民只是在名义上参与政治和经济事物的权力，而实际上这样的权力操纵在少数官僚手中。对这一合法性危机的解决因此可以有两种方案：一种是通过扩大民主参与的方式和渠道，使政治领域日益成为公共的；一种是通过实际上是受控的，自上而下的市场化和私有化，使少数人对生产资料的掌握，由匿名的，变成公开的、合法的。而主张保护最大利益者的'自由主义'思想不幸成为了后一种道路的主要理论依据。"

侧面批评自由主义的言说当然不止韩毓海一人。但韩毓海的文章确实是目前可见的正面批评的典型文本。此外，韩毓海文风酣畅淋漓，不象其他作者那样晦涩隐蔽，需经过烦琐的语义换算才能抵达其核心。这样的作者值得自由主义者尊重。在篇幅允许的前提下，我尽可能直接引用韩毓海的原文，以避免间接转述引起的歪曲。仅从上述引文看，李泽厚先生将他们命名为"民粹主义"也是不够公正的。这些朋友的立场较为中性的定义，应该是"新左派"，理由有三：首先，民粹主义发源于十九世纪俄国，其根本特征是拒绝舶来文化，向下发展，改造知识分子话语与行为，向着本民族民间低层接轨，典型的口号是"脱下学生装，穿上粗布衣"而在今日反对自由主义的这些朋友中，我们能够看到的是在人民的名义下，大量引用西方先锋理论的翻译符号，其理论风格不是向着中国民间吸取灵感，更不是向着低层民间述说，而是向外翻转，向着西方学术界接轨。将这样的学术思想命名为"民粹主义"，对能指、所指两

个方面都是贬损。

其次，他们在行文中把自由主义者称为"右翼"，"为右派政治提供了摆脱政治合法性危机的理论借口"，无形中把自己定位于"左派"立场。
最后，同时也是最为重要的是，他们对此前中国社会政治体制与当下市场经济改革某些弊端的批判，确实不是从知识分子二十年来的基本共识即所谓"右翼意识形态"出发，而是从坚持社会主义的原版意义出发，谴责斯大林体制是没有真正实行生产资料的所有制改造，以及没有实行真正的直接参政的人民群众大民主。

我在这里愿意强调这些朋友"左派"立场的一个"新"字。这不仅是因为他们的理论来源与人们熟悉的老左派有别，而且可能还会有一个额外的好处，这一称谓或许能避免局外人发生与党内老左派的不利联想，以争取一个学术讨论的平静氛围。

三，自由主义的讨论和应对

自由主义者始终将民主与法治列为他们在当下中国的第一要求，但是他们为什么反对直接民主制？

从学理上说，韩毓海提到的古希腊直接民主制，它是人类早期施行的一种古代民主，在当时就有过以公意判处苏格拉底死刑的不良记录。后人不应否定它的历史地位，但也不能因为它是民主制而迷信。人类历史至今出现有两种民主，而不是一种民主。古代民主与近代民主的差别，十九世纪的法国思想家贡当斯已经在学理上研究完毕，在今天的大学历史系课堂里也是一个不难讲清的常识问题。直接民主制适用于古代城邦，不适用于近代民族国家。二者之间有着一个美国学者萨托利所命名的"规模障碍"，如果将前者强行复活于后者，只会出现以民主始以专制终的闹剧。法国革命的雅客宾专政、1917 年俄国革命的激进实践和中国文化革命的类似运作已经证明了这一点。民族国家是一行政范围远远超过希腊城邦的"巨邦"，目前还看不到"巨邦"重新分解为"城邦"的前景，在此局限下，近现代人们只能选择比较稳妥的代议制宪政民主。英国 1688 年革命和美国 1787 年立宪以来的长期稳定，以及法国 1789 年革命以后的长期动荡，从正反两个方面证明了这一点。就政体比较而论，代议制宪政民主当然不是理想政体，它不是"比好"的结果，而是"比坏"的结果，是在近现代条件下人们能够找到的"最不坏"的民主形式。因此，尽可以批评它不如人意（这也是西方左派批判传统长期以来的立论根据），但是，如果要在这一平台之外，以左派理想付诸实践，再建另一平台，从目前能够找到的历史记录看，只能是上述法国、俄国、中国的灾难性记忆。因此，自由主义者始终在要求民主，但他们坚决反对不负责任地呼唤古代直接民主，即韩毓海文章称颂的不受"一切形式控制之民主"这种不受"一切形式控制之民主"，在当下中国提出，带有明显的原始冲动，呼唤全民动员以昔日群众专政来清算社会正义。我们认为，社会正义问题延宕日久，已经到了刻不容缓的地步，必须提出，也应该提出，但只能诉诸政治体制改革，以权力制衡宪政民主的法治形式解决。如果诉诸不受"一切形式控制之民主"，不仅不能解决当下日益尖锐的利益冲突，而且会葬送正在蹒跚前行的市场经济，甚至有可能使得改革开放之前的百年治乱循环死灰复燃。这是新左派朋友理论立场中，令人同情但也最为令人不安之处。

自由主义者也不会同意如韩毓海那样总结他们的"基本原则"和"伟大遗产"韩毓海那样的高调提法，大都产生于法国十八世纪启蒙运动后期卢梭之学说。在此之前的苏格兰自由主义启蒙思想家不是这样想，也不是这样说。他们会问：只有政治承诺的"个人权利保障"是否可靠？

只有在政治参与中才能实现的"个人权利"，是否同时能保障其他不进入政治参与的公民自由？这样的疑问，后来被与卢梭学说相应的雅客宾专政"公民不自由，就强迫他自由"的实践所证实。再后来，才有以赛亚-伯林总结的消极自由与积极自由。中国在文革中也有过只在政治层面允诺甚至强迫"公民参政"的实践，与此同时，则剥夺公民最后一块私有财产。那样"通过各种渠道、各种方式扩大社会成员政治参与的范围"，。是"个人自由发展的权力得到最大限度的保障和尊重"，还是适得其反？仅仅在政治层面空喊"公民参政权利"是没有意义的。在这一问题上，自由主义的"基本原则"是："无财产即无自由"、"无代议士则不纳税"前一句是英国 1688 年革命的说法，后一句是 1787 年美国革命前后的说法。如果说自由主义有什么"伟大遗产"，这就是他们的"遗产"这一"遗产"并不伟大，但很平实，它是以明确保护私人财产来为"公民的政治权力"垫底，踩着了这块基石，才能贴着地面步行，由此才形成英美代议制传统，并从此与法国欧陆传统渐行渐远。也正是出于这一底线考虑，中国的自由主义者支持目前正在进行的市场经济改革，同时则不懈努力，将这一改革已经获得的积极成果延伸入政治法律层面。象韩毓海那样谈论"基本原则"与 " 伟大传统 " 也不是不可以，但他应该说清那是来源于另一传统，与自由主义距离甚远。

自由主义更不会同意上述对斯大林体制失败以及如何避免这一失败的说法。

认为斯大林体制之所以失败，是因为这一体制背叛了社会主义的原版，这一说法与文革中谴责苏联是变修变质是社会法西斯主义的说法十分相象。在这里，我们愿意谈一点从那个时代过来人的反省体会。自由主义这一代人中，有许多经历过文革中后期知识青年的反叛思潮，那一思潮的基本特征恰如今日新左派的上述判断，也正是因为他们这样想，才一度误入毛泽东当年的乌托邦狂热。至于如何避免斯大林体制的失败，从韩文流露的知识谱系看，其上游有托洛茨基谴责斯大林的"被背叛的革命"及他本人的"不断革命论"，其中游有德热斯的 " 新阶级 " ，下游则有毛泽东晚年"无产阶级专政下继续革命的伟大学说"，而这一知识谱系恰是当年一代青年反叛者上下求索欲穷其尽的知识谱系。生活在这一知识谱系上的人们有一个共同点：不反斯大林之"左"而反斯大林之"右"，或者在经济上主张实行比苏联体制更左的"生产资料所有制改造"，或者在政治上要求实行比苏联体制更"广泛"更"直接"的大民主，以挽回社会主义的声誉。1978 年以前，我们曾经因为在封闭环境中摸索，只能在这一知识谱系中兜圈子，曲折表达对当时官僚体制的反抗。1978 年以后有可能接触世界范围内的学术思想信息，我们挣脱了在国际共运内部寻找左派思想资源的狭隘范围，先后经历了与顾准类似的"思想出走"，才达到今天这样的认识。正因为我们有过那样的思想曲折，今天才认识了国际共运内部左派批判资源之大限，同时更为重要的是，在与西方学术界接触时，对其左倾先锋理论后面的精神血缘或知识谱系，保持有一定的警惕。所谓"八十年代的启蒙老战士不能接受九十年代的新左派理论"，一度为一些朋友不解或气恼，这一"奇怪现象"如有认识根源，即扎根于此。这不是什么 " 冷战意识 " ，或 " 自由主义的偏见 " ，这样的认识不仅是在学院图书馆里读出来的，也是从血肉之躯的切肤之痛中熬出来的。正因为我们是这样走来，才比西方左派教授更为痛切地认识应从什么方向批判斯大林体制，才能避免而不是加重社会灾难，同时，也比他们更真切理解韩毓海提到的 1989 苏东事件的真正内涵。

这里可以顺便说一句，来自塞纳河左岸的西方左翼知识分子批判传统，当年确实是在中国比苏联更左更社会主义的狂热实践中，深深吸入过一口精神鸦片，却至今不见象样的反省，吐出那一口氤氲之气。

四，自由主义的难局及"手""足"之争

那么，自由主义在中国的这一次言说，有无值得自己警惕的地方呢？有。除了王焱文章已经涉及的那一点外，至少还有下列几点：第一，无论是三百年前的老洛克，还是刚刚去世不久的海耶克、伯林，或者是还活着的罗尔斯、萨托利，无论他们之间还有多少不同，但有一点相同：他们都是在与中国不同的环境中写作。他们或者是为本国已经发生的变动辩护，如洛克之与 1688 年光荣革命；或者是为可能发生的西方知识分子的左倾化危机而写作，如五十年代的海耶克。这就有两点应引起注意：对西方而言，他们基本是为已经出现的自由民主制度作事后阐释，面向历史；对中国而言，他们都没有预料到今日中国也有这样的需要，因而是背对中国。这样说，并不是否定他们的作品具有普遍价值，或是因为他们没有给中国提出现成答案而指责他们错误。如此警惕，一是避免强人所难，二是避免自己橘淮而枳这一点，是新左派朋友在引进西方左派批判理论时已经出现的教训，但在自由主义这一边，也未必不会发生。

第二，从时间上说，他们的问题处境是，如何在自由主义实践已经形成制度性平台以后，事后给出更好的辩护性解释，我们的问题处境是，如何把事前已经知道的学理化为还没有出现或刚刚出现的实践过程？从空间上说，他们面对的历史过程是一个顺向自然演化的过程，而我们却处于一个已经被逆向处理过的非自然过程再反拨过来的处境。打一个言不尽意的比喻，他们是站在那样一个厨房里，只须说明"鱼是怎样熬成汤的"即可，而我们则站在这样一个厨房里，先要"把一锅已经做坏了的汤还原为鱼"，然后再说其它。把汤还原为鱼，当然要比把鱼做成汤困难十倍，这是这一代中国自由主义者一举步就会面临的困境，当然，只要做的好，这也恰是自由主义在中国的创新空间。

第三，在为消极自由辩护时，要充分注意这一概念所由出的社会环境。在自由主义已经实现的地方，消极自由再消极，也不会有太大的消极后果。因此，以赛亚-伯林只要创建一门自由主义的"静态力学"即可。在自由主义还没有实现的地方，片面鼓吹消极自由，至少有一部分则会为犬儒思潮所用。因此我们更为紧迫的需要，是创建一门自由主义的"动态力学"目前阶段谨慎的说法，是否可以这样：以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由？在这一看似不起眼的地方，多走一步或少走一步都可能落入陷阱。

第四，在为市场机制辩护时，似应分清什么是市场机制能够负责的，什么是它不能负责的。这一混乱一开始由新左派朋友带入。当他们在义愤填膺地批判中国市场经济造成多少人间不公，并由此还迁怒于跨国资本入侵以及全球资本主义经济体系时，他们忘了这里的市场经济并不是那里的市场经济，它还更多地受权力机制牵制，经常是"看得见的脚"踩住了"看不见的手"它若肮脏，还称不上马克思当年批判的那种"每一个毛孔里都滴着资本的肮脏"，而是"每一个毛孔里都滴着权力的血腥"，表面上是市场经济肮脏罪恶，其实是后面的权力机制在作祟。因此，那些被新左派谴责的人间不公，包括被他们谴责的资本与权力合谋，在中国的现实环境里，更多地是应归咎于那只蛮横的"脚"，而不是归咎于那只肮脏的"手"在抵制这一混乱时，自由主义者当然有必要为还处于弱势的市场机制辩护，但也有可能接过了这一混乱，在为"看不见的手"辩护时，把那只"看得见的脚"踩上去的"脏脚印"，即权力与资本合谋的重叠之处，也作为"手"之自然肌肤一起辩护下来如此，则不是澄清混乱，而是由别人的第一个混乱滋生自己的第二个混乱。自由主义要求权力体制改革的根本立场，有更多的理由为市场经济改革中的弱势集团辩护，为社会正义辩护，这是自由主义在当下中国的题中已有之义。

说到这里，是否可以这样总结：自由主义的正面还有诸多困局危难，但它与侧面新左派的分

歧则已逐渐清晰？双方根本分歧不是如李泽厚先生所误解的那样，要不要社会正义，而在于上述"手""足"之争。自由主义批判卑之无甚高论，始终指向那只"看得见的脚"，即使是在批判权力与资本的合谋时，他们的批判锋芒也是指向前者，而不是后者；新左派攻势义愤填膺，是落在了那只被踩得住的"手"上，当他们最为义愤的时候，即使批判权力与资本包括与国际资本合谋，他们的批判锋芒也是指向后者，而不是前者。我们希望新左派朋友能继续保持他们的批判，但我们更希望他们的批判能校正方向。

到目前为止，新左派朋友对自由主义的批评还没有打中要害。自由主义者不得已应战，也只是横过身耐着心梳理一些基本概念。但是，这一点并不妨碍自由主义者将更多的精力注视自己正面的困境、陷阱、甚至有可能犯的错误，他们更愿意将这些公布于众。这不仅是自由主义的本义它总是在试错辨伪中自然演进，同时也是为了与自己相对而立的朋友，为了在 1999 年的正面言说中，双方能共有长进。

在过去的一年里，自由主义学理是获得了公开言说，这已经是连它的反对者也不否认的事实了。然而，它并没有获得某些评论所说的"全面胜利"，它的前景也没有美好到令它的反对者悲愤欲绝："在这个不断沉浮的世界上，自由主义的得势是自然的，而且，这种得势还会持续更长的时间"（韩毓海，同上文）。以往的思想史、言论史证明，这一言说只不过是一个被压制的言说：它有一百年的历史，却有五十年的沉默。如果说过去一年"挤出"门缝，那也只是重新开始。以往的历史曲折，提醒言说者没有理由沾沾自喜；目前的弱势状态，也不值得反对者那样悲愤欲绝。除了下列两点，它还能证明什么？现在能够证明的是，在看起来最难说话的时候，事在人为，还能"挤"出一条言路；将来可能证明的是，它随时都会被再次掐断，重归沉默。

（本文部分发表于 199812 月 25 日《南方周末》阅读版和 1999 年 1 月 5 日《中国图书商报-书评版》第一版此次全文发表。）

有话好好说
《书屋》一九九九年第四期

《1998：自由主义的言说》发表于去年十二月二十五日《南方周末》，韩毓海先生的反驳文字《新年答客问》，发表在今年二月九日北京《书评周刊》。由于春节邮寄耽搁，我一个月后才读到这张报纸，读后受教益，也有些感想。看来目前这场讨论，大家都希望深入发展，但文风问题已十分突出，可以先提出来说一说。

毓海兄文章以大段指摘《南方周末》开头，说是发行量大，恶性炒作，误导读者，是对真思想的遮蔽。这样的批评恐怕不太合适。到目前为止，发表毓海兄或其他新左派朋友文章的报刊可谓多矣，如《读书》和《天涯》，无论就数量言，或是发表次数言，远远超过《南方周末》，但没有一家是因为发表这些文章而遭如此批评的。此前知识界发生的学术争论也不少了，但也没有发生过类似情况。不同观点尽可交锋，提供篇幅的报刊杂志则无过，这已是知识界不成文的默契，也是常识。如果别人也这样不讨论你文章中的观点，而是痛骂发表你文章的《天涯》杂志，如此对骂，这场讨论还能深入吗?此外，人家也会想，你痛诋《南方周末》发对方一次文章是传媒行为，而你这一次发表文章选择在《书评周刊》，不也是大众传媒吗?总不能别人发表文章是传媒炒作，我发表文章就是宣布真思想，这就有点霸道了。

我曾引用毓海兄原文，提出三个质疑，与此同时，以更多篇幅既批评历史上自由主义发生的失误，又将现实中自由主义的困境、陷阱、有可能出现的失误，一共有四个，比质疑毓海兄的问题还要多，公开告诉新左派朋友，希望得到他们的批评帮助，双方能前进得更好。我始终在等待毓海兄的批评和反驳，等来的不是对具体问题的回应，而是笼而统之地说我对自由主义的理解是“本质主义”的理解，是“本质化思维”，是“制度拜物教”。这样批评也不是不可以。但是否紧扣原文，给出一点具体的论据?究竟是我哪一段，哪一句有“本质主义”嫌疑?也好让我明白一点。我不仅承认自由主义有内在困境，而且在《书评周刊》上那篇文字又特意说明对待自由主义不能搞标签拜物，是“先有自由，后有主义”。批评我的观点，言辞激烈不要紧，最好能踩着证据，一步一步往前推，而不是眼一闭，信口开河，想怎么说就怎么说。诸如“本质主义”这样的空洞概念在文章中还很多，但几乎都没有定义和说明，就这么一鼓作气哗哗哗地冲下来了，接都接不住。毓海兄拍着胸脯很自信:“毫不客气地说，我作为‘文人’在这方面比那些人阅读得多一些。”文人加不加引号没关系，读过那么多著作，知道有那么多名词概念，则更好。但是光这么说没有用，最好能区分文人抒情和学术讨论的界限，紧扣原文，有一分论据说一分话，批得对方心服口服。如果只是把形容词换成学术名词，而且还是一连串大而无当的外国概念，概念之下没有论据，概念之间又没有逻辑，随情绪任意跳跃，人家会不会说，从前文人抒情，用的是副词、形容词，现在文人抒情，怎么忽然改用概念、名词了呢?

新左派朋友大多文风晦涩芜杂，行文充塞半生不熟的舶来概念，一些论辩文字似乎下决心不让普通读者读懂。文风生涩，食洋不化是一个原因，但更重要的是，恐怕是想不清楚才说不清楚?只要想清楚了，说点家常白话又何妨?反而能让更多人听个明白。“深入”者“浅出”，“浅入”者“深出”，成了很普遍的现象。无庸讳言，某些持自由主义学术立场的朋友也在不同程度上沾染有这一毛病。其实，一时想不清楚是常有的事，可以将自己的困惑公之于众，邀对方一起讨论；说不清楚也不要紧，对方提出具体问题，迎着问题讨论就是了；不愿将自己的困惑公之于众，也不要紧，但不能强词夺理，反过来给对方扣帽子。这样强词夺理，是

会说出破绽的。比如这篇《新年答客问》，把主张市场经济产权私有的观点夸大为“私有制万岁”，写下“致私有制万岁的‘朋友们’”这样耸动人心的标题，文学激情是足够了，但一不小心，却捅出了一个纰漏：

跨国资本一方面加强了民族国家压迫的一面，另一方面则迫使民族国家修改法律，杜绝罢工来维护他们的投资安全。

这段文字在原文中是以黑体出现的，以标示醒目。虽然没有明示中国，但从上下文辱骂本土自由主义者是在维护化公为私和腐败有理(?)判断，没有理由不是在说中国。目前的社会不公和压制异己已经到了令人发指的地步，三年前我给何清涟一书作序，明确反对腐败有理，并最早把社会不公和化公为私称为“政治之癌”，因此而不能放在国内版，只能附于海外版。但若将社会不公、化公为私、压制异己等丑恶现象，归结于“跨国资本入侵”，能符合生活在这块土地上的人们的正常感受吗?即以事实而论，法律条文中删去罢工权，是在跨国资本进来之前，还是在此之后?八十年代初删去这一条款时，市场经济在宪法中连个影都没有，跨国资本则远拒于国门之外。不是说市场经济、跨国资本不能批，而是说总要分个前后时序，轻重利弊，不能白菜、豆腐一锅煮。我是宁可相信上述纰漏是毓海兄一时情急，笔下出乱。但如此张冠李戴，就不怕再次印证人们对新左派的这一不满吗：只敢批市场经济“看不见的手”，却刻意回避踩在市场经济上那只“看得见的脚”?有勇气批判固然好，但这样的批判所向，哪怕是胸脯拍得山响，也算不得英雄。说句不好听的，这叫“柿子拣软的捏”。

承毓海兄美意，行文中两次表达对我的善意，心领了。但同时不能理解的是，既然任剑涛文章《解读新左派》被说成是和我一起“党同伐异”，那么称我之善意，又是从何而来呢?同一篇文章不能对同一个所指作出截然相反的判断，这也是常识。我是欣赏毓海兄才气的，从文字中看出，他也是性情中人。既是文字之交，不妨直道而行，不必拉一个，打一个，搞分而治之。这样进行论战反而有悖性情，不够诚恳了。

我是与所有的读者在同一时间读到《天涯》今年第一期任剑涛文章的，事先毫不知晓。任在广州，我在上海，文章发表时，任本人已去哈佛，我到现在也不知道他对毓海兄文章的反应。能因为他的文章与我观点相近，就说是“党同伐异”吗?这个逻辑如能成立，以后再有学术论辩，谁还敢参加呢?再说了，人们又该如何理解毓海兄这一时期每文必称汪晖，这一次更不得了，一口气说了几十个人的名字，连费孝通和张承志也拉上?别人是否更有理由反赠一顶“党同伐异”的帽子呢?再这样说下去，就有点无聊了。幸运的是，还没有发生这样的事，我也不希望发生。

说任文是“打人的棍子”，也有欠思考。此前毓海兄在《天涯》杂志上发表《在自由主义姿态的背后》长文，不分清红皂白，一篙打翻一船人，这场论辩就是这样开的头。我与汪晖兄在电话中交换看法，他也认为打击面太大，应该有区别。但我还是欣赏毓海兄之才情与坦率，可以与之耐心讨论。同时冀望于他以后写文章能端正一下文风，有所克制，没想到今天越演越烈。为什么自己挑战时可以任意呵斥，别人一回应，就成了一根“打人棍子”?任剑涛观点也没什么了不得，完全可以批评。但读者可以对比双方的文章，到底是谁在平心讲道理，哪怕讲得道理如韩毓海蔑称的那样是“一连串的胡言乱语”“一厢情愿的滑稽表演”，又是谁在以气势压人，蛮不讲理，任意羞辱对方人格?找遍毓海兄全文，没有一句在反驳对方的具体观点，却是居高临下地说别人是“以自由主义的代言人而自利”、“别有用心”，并颐指气使地说，这是“一篇极其拙劣的胡言乱语，建议有兴趣的人找来看看，‘奇文共欣赏，疑义

相与析’”。稍有阅历者都会觉得似曾相似，这样的语言像某一位伟人的口气，那两句唐诗，与“文革”派战和大批判的记忆联系过于密切，能不引用则尽量回避。说新左派体系是出口转内销，就如踩着他们的痛脚，一碰就跳。当年“文革”理论漂洋过海，经过杰姆逊这些饱吸“文革”鸦片的洋左派学术化阐释，如今衣锦还乡。要别人不说自己与“文革”有精神血缘，也可以，但至少在行文落句时，不要露出“文革”遗风的蛛丝马迹。

至于“对中国社会科学的公然玷污”，这样吓死人的大帽子，也不知道是怎么推理出来的。毓海兄在质问别人是否读过一些学者的“重要研究成果”时，共列有十三个人的名字，然后武断对方没有读过这十三个人的研究成果，因为没有读过，就是“对中国社会科学公然玷污”。这样的逻辑推理能成立吗?你怎么知道别人没有读过呢?不引用，就是没读过?此其一；其二，这十三家的学术成果什么时候一下子成为“中国社会科学”标准了呢?幸亏仅是十三家，还不是十三经。何氏一书海外版虽印有我一序(不得已，我是在这里第一次坦白交代)，但也犯不着每文必引何氏书：任剑涛就算没有读过十三家，错过一些好文章，但再怎么也不会因此而构成“公然玷污中国社会科学”啊!如果我如法炮制，开列十三个毓海兄不知道的外国名字，然后说因为你没有读过，就是“公然玷污世界社会科学”，合适吗?这就不是与人为善，也不像个讨论问题的样子了。请出毓海兄列举的那十三家中任何一位，都不会同意对其学术成果冠以如此隆重的评介：不读其作品，就是“对中国社会科学的公然玷污”。更何况，这十三个人的观点也未必个个与韩观点接近，如果有一个出来说，我不属于韩毓海这一派，那又该怎么办呢?这是在讨论学术，不是街头吵架，犯不着拉上那么多人来给自己壮声势。

在上述奇怪说法的后面，还有一段更让人吃惊的，在原文中也以黑体标出：

我不是说这些研究中已经包含了解决中国现实问题的现成答案，但是，这不能成为抹杀和打击这些研究的意义的借口，更不能成为类似于《解读新左派》这样的不负责任的胡言乱语可以公然存在的理由。

人家的文章没有提到上述十三家，又成了“抹杀和打击这些研究的意义”。这中间跳过了多少逻辑环节?这是一个连中学生都知道的逻辑推不出，怎么会出现在堂堂北大博士的笔下?我为毓海兄可惜。至于说别人的反驳文章不能“公然存在”，恨不得置于死地而后快，这就更让人惊骇了。你辱称不同意见是“吆喝”，那么人家也会问，你这样的说法是学者讨论呢，还是警察的“吆喝”?虽说“我不同意你的观点，但坚决捍卫你发表观点的权力”是自由主义的名言，但也应该成为所有知识分子的共识。从八十年代以来，我目睹知识界不少论战，有情绪激动者，有气急败坏者，也有偶尔失态者，但从来没有看到如此蛮横的说法。联想到上述对《南方周末》劈头盖脸的指责，你今天还只是一个普通的知识分子，日后若当了宣传部长，还叫我们底下这些人怎么活呢?我不是同意新左派观点的，但新左派中有我不少好朋友。出现这样的情况我没有理由幸灾乐祸，而是为包括毓海兄在内的那些朋友难过，同时也为我们共同承担的这场讨论难过。今天的这场讨论，多少是会留下一点文字的。如果后人检索这些文字时，平静浏览不同意见的正常交流，突然听到还有刺耳的警察“吆喝”夹杂其间，他们觉得惊诧莫名，我们这些参与者的脸上又何尝会有光彩呢?

新左派也好，自由主义者也罢，不同意这样分类的朋友也可以，最好不要有一个争输赢的心态。关键不是输赢，而是把道理说清，步步深入，双方共有长进。能否将这场分歧保持在讨论状态呢?偶有走火，也要克制在争论状态?需要讨论的问题，实在是太多了，能否守着问题发言，重论据，有逻辑，守规范，讲风度，躁释矜平?至于场外的情绪、个人被某些流言包

围的苦恼、以及那些表态性的文字，凡是与议题无关的，就不要带进来了。这样，也许我们讨论不出结果，也争不出一个输赢，但至少还能留下一两句文明交流的段子，不至于让后人讪笑。如果连争论都难以保持，流于街头对骂，那还不如趁早收场，各干各的去。

在文化的脂肪上搔痒

有些事情是不能说破的，一说破，大家都觉无趣。比如说，这十几年里，越说越煞有其事的“文化问题”。“文化问题”在八十年代叫“文化热”，在九十年代叫“文化批判”，几乎呈经久不衰可大可久之势。

之所以出现这一局面，原因多多。其中之一，中国知识阶层的结构是否存在一个文人过剩的问题？文人的思维特征是瞧不起工匠式技术思维，有问题喜欢向上走，走向云端，引出一个统摄一切的本源，然后再俯瞰下来，向下作哲学的批判或文学的抒情。这种文学化的哲学或哲学化的文学，构成大陆人文学科的先验氛围，而不是经验氛围，使得这一行当中人的思维方式迟迟不能向下着陆，挣脱中古束缚；而工匠式的经验性思维就比较笨拙，总是贴着地面步行，就事论事，局部问题局部解决，甚至是技术性地解决，轻易不敢把很多不相关的问题搅在一个大局里，然后发一通宏观议论了事。文人传统过甚，又喜欢追寻万物一源，就容易把这个“一源”定位在文人所熟悉的事务上，小如语言文字，大如文化方式，总得与“文”有缘，这样，他们从大学中文系学得的文化评论(多半是文艺评论)，以及由此形成的思想训练就统统派上了用场。除此之外，还有一个原因，是否因为允许讨论的问题实在太少？那么多人挤在这么狭小的言论空间，是因为再也没有一个话题像“文化”这样本身宽泛无边，同时又可以被讨论，必要时还可以被批判。这样一来，可就苦了“文化”，万喙啄一，啄得体无完肤，身上涂满各种文化人的口涎，不说臭不可闻，至少没有一块干净的地方了。

以上两个原因，轻易不能说破。尤其是后面一个，一说破，大家脸上都挂不住，那么一个高尚的文化形而上，竟然还有这样一个形而下的安全考虑？

世界历史上可能还没有哪一个民族像我们这样，要让“文化”承担那么多的东西。既有历史的，又有现实的，既有经济的，又有政治的，既有社会的，又有个人的。文化说多了，就出来两派：西化派认为传统文化不改造，科学无望，民主无望；儒化派认为，科学也好，民主也罢，都要从传统文化里往外“开”，不要说四个现代化，就是那第五个现代化也可以而且是只能从传统文化里“开”出来。
我始终不能接受这个“开”字，无论是从西方文化里“开”，还是从中国文化里“开”。

我们是否先想一下文化究竟有没有那种决定性力量？我的看法是，没有。文化、政治、经济这三大块，各自有不同的发生机制，如果硬要说哪个与哪个接近，我只能说政治这一块离经济近，离文化最远。与其说政治体制是从文化里“开”出来的，不如说是从经济里“长”出来的(当然不能离开人在制度层面的努力)；与其说政治体制是文人议论出来的，不如说是与文人习惯距离最远的律师或相当于律师的人讨价还价锱铢必较“抠”出来的，此其一。其二，一种文化并不必然地只能与一种政治、经济模式配合，而是呈开放性多种可能：在文化基本不变的情况下，既可忍受这样一种政治经济模式，也可接受另一种更为合理的政治经济模式，文化与政治经济之间不存在那种一旦文化如此，政治与经济只能如此，倘若变动政治经济如彼，先要文化改造成如彼的决定论闭锁关系。东亚如台湾等地基本是儒家文化，却出现与大陆不同的制度走向，已经说明了这一问题。事实上，世界上没有哪一个民族的现代转型是由几个知识分子关在书斋里搞文化工程设计，从“文化”里“开”出来的。沉溺于文化讨论，只能说明一个民族的知识分子面对另外两大板块尤其是制度层面的偷懒、无能与无奈。仅仅是偷懒、无能与无奈，倒也罢了，可笑的是，失败以后还要把比自己强横的一方说成是被自己所从事的文化决定着的被决定者，自己的躲避是对被决定者的高迈超越，是“深挖洞，广

积粮"，是为未来的根本变动"建设"更为"深刻"的"基础"去了。这不是典型的精神胜利法，又是什么？顺便说一句，阿 Q 历来出在城里的知识界，而不是农村里的农民。

再进一步，还可以想一下世上究竟有没有可以决定一切的东西，管它是叫"文化"还是别的东西？从思想方法说，西化派，还是儒化派，两种看法表面对立，但在内里却是共通的。他们都相信有一种世界图式，在这种世界图式后面，就藏着这个决定性的主宰因素，这个主宰因素制约着世界图式的每一个重大笔划，规范着世界图式的最终走向。这个主宰很久以前叫"上帝"，后来叫"历史理性"，在最接近我们的那一段行程里突然被改名为"经济"，由于"经济"这一字眼过于粗俗以及它后来在某些地方遭到了臭名昭著的失败，一部分学者嫌其不雅，于是约定俗成，又把这个决定者改名为"文化"。所以，西化也好，儒化也罢，表面吵得凶，其实都是决定论，只是以"文化"替代了"经济"、"历史理性"与"上帝"。两派人以对立的方式互相补充，都从对立的两端向当中那个双方看中的地方挤，一定要挤出一个文化决定论才善罢甘休。在文化决定论者眼里，文化问题没有最终解决以前，所有的社会改革都是不彻底的、没深度的，是盲人摸象；不讨论文化，而讨论政治体制、社会体制改革，就像一群没文化的工匠，在工程师没有交给他们图纸以前就草率开工，太可笑也太可怜了。

我不这么看。第一，我不相信有那个世界图式的存在，第二，更不相信文人手里摆弄的那一点文化，就是那个世界图式后面的决定性主宰因素。有一次，一个编辑在电话里非让我在文章名字后面注明职称之类的文化身份，我实在心烦，就随口报了一个"前管道工"职称。我以前是作过管道工，而且不止三五年，告别那一行当进入所谓的文化界，也还是甘心做一个"不彻底"、"没深度"、"没文化的工匠"。我和他们的区别在于，他们认为除了文化，其它东西都不值得改造，而我的看法相反，其它东西都可以成为讨论与改革的对象，唯有文化除外。被人们称作"文化"的那样东西不能说没有，但是它太大而且太空，始终在我们的身后，人们向前伸出无数双手，试图抓住它，每一双手抓回来却都是空的。文化确实像空气，人们每天都在呼吸它，却无从把握它。因此我始终弄不懂的是，人们怎么能向空气宣战，有什么必要向空气宣战？如果确实有某种主体宣称他能改造文化，而且是在一代人的时间里重建了一种新文化或摧毁了一种旧文化，那么他非神即兽，肯定不是人能干的事业。从思想史范围说，我近年来产生一个怀疑，难以释怀：从严复、胡适以来的文化讨论，很可能是个百年假问题？不能说毫无所见，但相比更应该着手的实际问题，那几代精英耗费于文化辩论的精力，实在得不偿失。三百年前黄宗羲说"有治法方有治人"，表面看来不深刻，缺乏哲理深度，属常识性思维，实际上是壁立千仞，顶破了几千年中国文人的习惯思维。他已经摸到了今天只有制度学派才摸到的一个关键点：制度本身能释放出强大的学习功能，能使整个社会行为模式卷入其中而不自觉。可惜这一突破性想法，太不合喜弄文艺、文化的中国文人的习性。到近代，在治法层面稍有挫折，就被胡适等改成"先有治人再有治法"，实际是先有"治'文'再有治法"，去搞文化改造去了。后经丁文江斥责：不要上胡适之的当，他才有所悔悟。到了我们这一代手里，文化问题则弄得更不象样，不说在知识积累上没有超过前人，而且形成一种伪深刻的风气，什么事都得往文化上扯，不扯就显得没学问。前辈学者陷于这一"文化问题"，既有上述思想方法的严肃原因，也有当时具体的历史环境使然，值得认真总结。我们这一代继续扩大这一"问题"，恐怕还有一个在当下环境中产生的形而下的心理动机？多半人当然不自觉，但是不自觉的力量超过自觉的力量，形成集体无意识，更厉害。在这一集体无意识的作用下，大家都把只能讨论的问题冒充成必须讨论的问题，而且是决定一切的问题，越说越假，越假越当真，终于弄出一个"现实中不可承受之轻"，呈现一种内里萎缩外延肥大的文化痴肥状。戈培尔说，谣言重复千遍，自会成真理。他没有想到，文化问题重复十几年，居然也能成真理。这样一个可气又可笑的局面，大概只有等着童言无忌来解救了？

恐怕是会有一天有一个不知轻重的小孩出来，冒叫一声“啊，皇帝身上没有穿新衣!”这个可怜的用泡沫塑料吹成的文化大气球才会“嘭”地一声彻底爆裂。

说到法兰克福学派，很可能是这些年“文化决定论”的一个洋根源？因为仅从学理符号看，这一派人以“文化批判”见长，似乎比他们的上几代人深刻，超越了政治结构、社会结构与经济结构，在诸种结构之下，打出了一口文化批判的深水井。在中国那些好谈文化问题的朋友眼里，能以法兰克福符号谈文化，自然比只会引用先秦古籍的人来得高雅而且时髦，又深刻了一层。

我写过一篇《原因的原因的原因，就不是原因》，试图说明任何一种决定论，包括文化决定论在内，推理越深刻，越违背起码的逻辑。现在想来，对文化决定论者，仅仅说明逻辑是不够的，还必须认真对待他们的每一个论据；仅仅反对本土出现的文化决定论也是不够的，还必须认真对待他们从外面搬来的洋根源。对那些喜欢引用舶来学理而不是中国古籍谈论文化问题的朋友，似乎有必要破一破有关法兰克福学派的迷信。事实上，这十几年从外面引进的洋思潮，像法兰克福学派这样，拿来就用，用之不衰，跟进者日众，却始终没有受到与之平等的学术检验，确实罕见。这件工作早就该做，现在有《读书》杂志来做，当然是好事，但也晚了一点。

我以为，法兰克福过来的这幅油画再深刻，也先不忙赞叹这幅画的内部结构。不妨退一步，设法获得一个广角视野，看看这幅画所在的西方批判理论发展史，究竟是出于上升通道，还是下降通道？

站远一点看二百年欧洲社会冲突史，以法国为代表，可以看出一根社会冲突的下降通道。下降通道的第一阶段，是经济冲突，从早期工人毁坏机器到一七八九年攻占巴士底狱；第二阶段是政治冲突，从一七九三年雅各宾专政设置断头台到一八七一年蒙马特尔高地起义；第三阶段是文化冲突，从上世纪中叶波特莱尔《恶之花》出现至一九六八年学生造反五月风暴失败。十九世纪以来的批判理论家，经历几代人的变化，就是在这根下降通道中划出了一根批判理论发展史的轨迹，它可以上下踢腾，但无法突破制约它的上下轨道的限制。

面对这根下降通道中的下降线，也有一些思想家力图作出向上的解释，葛兰西在监狱里构思文化批判，即认为向资本社会争夺文化霸权，要比马克思当年的政治经济批判还要厉害，已经抵临与资本控制的总决战。而我以为，对立一方已经在骂声中成长，从批判中吸取了营养，底部逐渐抬高，走出了十九世纪的百年大底，终于走上了一条逐级攀升的上行通道。这条被批判者的上行通道，与上述下降通道和下降通道中的批判理论，对位而立，是不能否定的基本事实。我们可以同情走下坡路的一方，就说从经济批判到政治批判，再到文化批判，矛盾继续存在，只是解决矛盾的战场一次接一次转移而已。但是，有一个基本事实不能否认：矛盾是按照有利于对方的方式解决，战场是按照对方限定的路径转移。我对葛兰西充满敬意，同情心也在批判者这一边，但我总觉得他有点一厢情愿。我确实欣赏对方的顽强，欣赏对方的上行通道走得漂亮，也承认自己一方的被动，实在是一浪低于一浪。

一九六八年学生从街垒撤退，标示着法兰克福文化批判由盛转衰，也标示着一七八九——一九六八近二百年“急风暴雨式的阶级斗争”在西方已经成为过去。此后法兰克福人还在说文化批判，那已经是撤退以后撒在街上的一串删节号，虽有余韵，但更多的是无奈；说句不好听的话，那真是龚自珍所喻，将萎之花，惨于槁木了。此外还有不能忽视的一点，上代批判

者多有革命气质，恩格斯还直接参加过巷战，到法兰克福一代，批判再激烈，也只是在书斋里撒豆成兵，关起门来指点江山，自我称雄。法兰克福人至今还在说他们是马克思的遥远后裔，但他们也该想一想，老祖宗是被法国警察驱逐出境的，而新后裔的胸前却挂满了法国政府奖赏的学术勋章，这两者之间，有着多么令人难堪的差异？故而我总觉得后代人的"深刻"深得有点可疑。我的比喻可能粗俗：前者是配以工人运动的铁锤，猛击资本结构的头盖骨，而后者只不过是拿起知识分析的绣花针，戳戳资本结构的下腹部。重锤与头盖骨，不失为一种危险的关系，重量级对重量级，故而十九世纪的历史远比二十世纪精彩；以针尖戳戳下腹部，尽管被知识分子解释得那样奥妙复杂，以至说是打出了一口深水井，比比马克思当年，实在是一种在学院中进行的知识谱系考古游戏，最危险的关系都已经释放。那口深水井，恐怕是避开岩层，打在流沙层上，是否有甘泉流出，我总是怀疑。你可以说是针刺，刺得真深呵；也可以说是在隔"腹"穿刺，针刺太短，已经够不着文化脂肪下的膏肓地段。脂肪太厚，批判苦短，那样的针刺，与其说是批判，又何如说是在文化脂肪上戳几个小麻点搔搔痒，甚至干脆说是在文化脂肪上跳舞，与资本结构远距离调情？

因此，如果让我来寻找文化批判理论在西方社会冲突史上的地位，只能到比马克思、赫尔岑等人更下面的一段行程去摸索。从资本结构的头部一点一点往下摸，一直摸到那块柔软的下腹部，摸到那一大块文化脂肪，最后才会摸到在文化脂肪上打井的那几个针尖人物。在这些人物中，也有我喜欢的人物，如哈贝马斯。他能拒绝马尔库塞的"大拒绝"，还真需要一点保守主义的胆识。他谈出一番与西方社会主体结构交往沟通的道理，我不一定接受，但至少看出他有承认失败的勇气，没有把大失败说成大迂回，更没有把大溃退说成是深层掘进之后的大爆破，没有洋阿 Q。

沉痛一点说，塞纳河左岸来的左翼批判，一阵接一阵，已有二百年。先是经济批判，后是政治批判，现在又是文化批判，只有一样不变，那就是它们都是失败的记录，一串失败的记录缀成一根历史的下降线。这条路线的坡度是向下，而不是向上，是撤退，而不是进攻，是无奈，而不是深刻。所谓文化批判，很可能是把一支溃军带到了文化领域，去进攻一个比先前的攻击目标更不可攻克的目标。新目标叫"文化"，其实就是精神领域里的空气，无所不在，无所不包，张口即能呼吸，闭口即能食味，谁都能抓上一把到沙龙里谈谈，一松手，则什么都没有。这样的精神总攻，连唐・吉诃德都不如，唐・吉诃德前面还有一架具体的风车；这样的文化批判，清风逐流云，实在是太配中国文人的胃口了。

我无意贬低法兰克福学派，我只是想提示两个基本事实，一是法兰克福在西方历史长时段演变中的位置，二是中国文人好谈法兰克福的接受心理。西方批判理论发生那样一场长时段的蜕变，是受制于精神史背后更为复杂也更具悲剧性因素的历史背景，容不得轻慢。需要的是同情，是扼腕，甚至应该跟在他们的后面，指挥一支交响乐队，反复演奏柴可夫斯基的《悲怆》，为他们伴奏，为他们送行。然而，白事不是红事，暮云不是朝霞，总不能在人家办丧事的时候去当啦啦队，抢过挽联当旗帜？更不能兴高采烈，争抢人家的丢盔弃甲，捡到篮里就是菜。

大概是在七十年代，李敖曾经写过一篇很辛辣的文章，题目似乎叫《给好谈文化的人治治病》。这个李敖，有很多地方不能让我接受，但是这篇文章却记忆犹新，至今不敢忘却。我以为，中国人若真想为中国文化好，在目前的情况下，最好少谈文化，至少不谈文化批判，先晾干文化问题里的水分，让那个文化痴肥症逐渐萎缩，十年以后，回头再说？

（原刊《读书》1997 年 11 月）